

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ FELSEFESİNİN TELEOLOJİK BOYUTLARI

Doktora Tezi

HATİCE TOKSÖZ

İSTANBUL 2010

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ FELSEFESİNİN TELEOLOJİK BOYUTLARI

Doktora Tezi

HATİCE TOKSÖZ

Danışman: Prof. Dr. İlhan KUTLUER

İSTANBUL 2010

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı Doktora öğrencisi
HATİCE TOKSÖZ'ün İBN SİNÂ FELSEFESİNİN TELEOLOJİK BOYUTLARI adlı tez
çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 23.08.2010 tarih ve 2010-15/39 sayılı
kararıyla oluşturulan jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul
edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 04.10.2010

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. İLHAN KUTLUER
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. ALİ DURUSOY
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. İLYAS ÇELEBİ
4) Jüri Üyesi : PROF. DR. MAHMUT KAYA
5) Jüri Üyesi : PROF. DR. HÜSEYİN SARIOĞLU



ÖZET ve ANAHTAR KELİMELELER

İBN SÎNÂ FELSEFESİNİN TELEOLOJİK BOYUTLARI

Teleoloji, İslâm felsefesinde metafizik düşüncenin önemli kavramlarından biridir. Esas itibarıyla İslâm'ın temel metninde işaret edilen, âlemde bir düzen ve gâiyyetin hâkim olduğu düşüncesi Grek-Hellenistik dönemlerden İslâm dünyasına intikal eden felsefî birikimin uyandırdığı problem bilinci ve Müslüman düşünürlerin sistemli çabalarıyla anlamlı bir derinlik kazanmıştır. İbn Sînâ (ö. 1037) teleoloji meselesini İslam felsefesinde en sistemli biçimde ele alan ve ona yetkin bir form kazandıran filozofumuzdur.

İbn Sînâ'nın metafizik, fizik, ahlâk ve siyaset olmak üzere felsefesinin neredeyse tüm boyutlarına teleolojik düşüncenin hâkim olduğu görülmektedir. Teleoloji, İbn Sînâ'nın geliştirdiği metafizik düşüncesinin ontoloji ve teoloji yanında üçüncü ayağını oluşturmaktadır. Filozofun metafizik düşüncesinde teleoloji özellikle Tanrı ve Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki görüşlerde ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ, metafizik düzlemdeki teleoloji görüşlerini gâye, düzen, inâyet ve aşk kavramlarını temel alarak kapsamlı ve tutarlı bir sistem halinde açıklar. Filozofa göre, âlemde mükemmel bir düzen vardır. Bu mükemmel düzenin ilkesi de Tanrı'dır. Bütün olarak âlem Tanrı'nın cömertliği ve inayetin sonucunu olarak varolmuştur. Âlemdeki bütün varlıklar da gizli ya da açık, bilinçli ya da bilinçsiz aşk ve O'na benzeme arzusu ile Tanrı'ya yönelmekte ve kendi ontolojik sınırları içinde kendi yetkinliğini gerçekleştirmektedir.

İbn Sînâ'nın tabiat düşüncesinde de teleolojik boyut hâkimdir. O, tabiî düzlemdeki teleolojik yaklaşımını, tabiî hadislerin işleyişinde görülen nedensellik ve özellikle gâî sebeple ilgili detaylı açıklamalarında ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın ahlâk ve siyaset felsefesindeki görüşlerinde de teleoloji kavramı yönlendirici bir fikir konumundadır. Teleolojik bir ahlâk anlayışına sahip olan İbn Sînâ, toplum düzeni ve bu düzenin işleyişiyle ilgili olarak teleolojik bir yaklaşım sergilemiştir. Nitekim filozofumuz bireysel insanın gerçek mutluluğu elde etmesi ve toplumun da mükemmel bir düzen içinde olabilmesi için yasa koyucu adil bir peygamberin varlığını zorunlu görmektedir. Sonuç olarak bu çalışma, İbn Sînâ'nın sistemindeki teleolojik boyutları ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler : İbn Sînâ, Teleoloji, Gaye, Kozmik Düzen, İnayet, Aşk, Rastlantı.

ABSTRACT and KEYWORDS

TELEOLOGICAL DIMENSIONS OF AVICENNA'S PHILOSOPHY

Teleology is an important proponent of metaphysical thought in Islamic philosophy. The idea that there is an order and finality in the universe was discussed in the Hellenistic period and has been passed to Islamic philosophy framed in the concepts of order, purpose and providence (al-'inâya). The teleological thought in the Islamic philosophy was discussed by Islamic philosophers from different traditions, but it came to its ideal form in the hands of Ibn Sînâ (d. 1037).

Ibn Sînâ's ideas on metaphysics, physics, ethics and politics were built on the idea of teleology. Furthermore the idea of teleology is one of the tenets of Ibn Sînâ's philosophy in addition to the ideas of ontology and theology. The idea of teleology appears in the thought of God and the relationship between God and the universe in Ibn Sînâ's metaphysics. Ibn Sînâ explained his metaphysical views as a whole and consistent system on the grounds of concepts like purpose, order, providence and love. According to Ibn Sînâ, there is a great order in the universe. The principle of this order is God. As a whole, the universe has existed owing to the generosity and the grace of God. Every creation in the universe tends towards God with love and desire to resemble Him and human beings realize them selves in the their ontological limitations.

The teleologic dimension is dominated in Ibn Sînâ's thought of nature. His teleological approach to nature can be seen in the frame of his explanations of the causality and the final cause of natural events. Moreover the idea of teleology can be seen Ibn Sînâ's thoughts on ethics and politics. His explanations about ethics and order of community end up with the necessity of a law-maker prophet. As a result, this dissertation aims to investigate all dimensions of Ibn Sînâ's idea of teleology.

Keywords : Avicenna, Teleology, Finality, Cosmic Order, Divine Providence, Love, Chance.

ÖNSÖZ

İslam felsefesi geleneğinin en doğru bir şekilde anlaşılabilmesi, bu geleneğe mensup filozofların sistemlerinin çeşitli açılardan incelenmesi ile mümkündür. Bunun yanı sıra, İslam felsefesi geleneği ile Grek-Hellenistik düşünce ve kelâm ve tasavvuf gibi İslam düşüncesinin diğer gelenekleriyle mukayeseli çalışmaların yapılması da zorunludur. Böylece İslam felsefesinin anılan düşünce ekolleriyle farklı ve benzer veçhelerini tespit edebiliriz. Bu yöntemle gerçekleştirilecek çalışmalar bize hem İslam filozoflarının sistemlerini hem de İslam felsefesinin İslam düşünce tarihi içindeki konumunu anlamamızı sağlayacaktır. Bununla birlikte, İslam düşüncesinde bir dönüm noktası olma niteliği taşıyan Gazzâlî'nin düşünce sisteminin ve Gazzâlî sonrası gelişen İslam düşünce tarihinin mahiyet ve muhtevasını anlamamız yolunda önemli imkânlar sağlayacaktır.

İbn Sînâ, İslam felsefe geleneğini temsil gücü yüksek olan filozoflarımızdandır ve bu yüzden onun sistemini anlamak geleneğin ruhunu kavramada önemli bir zihinsel imkan sağlayacaktır. Çünkü o hem kendinden önceki felsefî birikimi yeniden yorumlayarak özgün fikirler ortaya koymuş hem de söz konusu bu özgün fikirleriyle kendinden sonra birtakım geleneklerin oluşmasına katkı sağlamıştır. Nitekim İbn Sînâ'nın etkisi, diğer bazı İslam düşünürleri ile kıyaslandığında oldukça fazladır. Onun, kendisinden sonraki İslam ve Batı dünyasındaki düşünürlerin fikirlerine etkisini zikredilen dönemdeki düşünürlerin eserlerinde bulabiliriz.

Bu çalışma, İbn Sînâ'nın felsefesini teleoloji kavramından hareketle incelemeyi hedeflemiştir. Hikmeti, ilmü'l-gâye ile özdeşleştiren İbn Sînâ'nın felsefesinin teleolojik boyutu, bütün felsefesinde inâyet, gâye, düzen ve aşk kavramları çerçevesinde incelenmiştir. Nitekim filozofun ortaya koyduğu sisteme teleolojik açıdan baktığımızda metafizikten fiziğe, ahlâktan siyasete ve hatta nübüvvet olmak üzere bütün felsefesinde teleolojik bir yaklaşım görmekteyiz. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu sistemde teleoloji, Tanrı'dan diğer varlıklara doğru ilâhî inâyet, varlıklardan Tanrı'ya doğru gâye yönelişi ve bütün âleme hâkim olan bir düzen (nizâmü'l-hayr) şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Çalışmamız bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Girişte, konunun mahiyet ve sınırları, tezin yöntemi ve konuyla ilgili ikincil kaynakların değerlendirilmesi ortaya

konulmuştur. Birinci bölümde ise bir tür arka plan bilgisi verilerek Grek-Hellenistik, İslâm kelâmını ve İslâm filozoflarından İbn Sînâ'ya miras kalan teleolojik düşünce irdelendi.

Tezin ikinci kısmında, İbn Sînâ metafiziğinde teleolojik düşünce işlendi. Burada metafizik bağlamında İbn Sînâ'nın teleoloji ile ilgili kullandığı inâyet, cûd, gaye, düzen ve aşk gibi kavramlardan hareketle metafiziği teleolojik bakış açısıyla irdelendi. Çalışmanın üçüncü bölümünde de İbn Sînâ'nın doğa felsefesine dair görüşlerindeki teleoloji kavramları tespit edilerek fizikî olaylardaki teleolojik boyut üzerinde duruldu.

İbn Sînâ felsefesinin teleolojik boyutu, dördüncü bölümde ahlâk ve siyaset felsefesi açısından incelendi. Bu bölümde ayrıca, filozofun sistemi açısından oldukça önemli bir yere sahip nübüvvet teorisinin de bireysel insanın kemâli ve toplumsal gaye-düzen için gerekliliği üzerinde duruldu.

Bu çalışmanın hazırlanış sürecinde yardım ve desteklerini gördüğüm pek çok kimse vardır. Öncelikle bu konuyu öneren ve çalışmam süresince her türlü katkıyı sağlayıp, yapıcı eleştirileriyle bana yol gösteren, çalışmamı da büyük bir titizlikle okuyarak düşüncelerini paylaşan danışman hocam Prof. Dr. İlhan KUTLUER'e minnettarlığımı belirtmek isterim. Tez komitesinde bulunan ve ufuk açıcı çeşitli değerlendirmeleriyle yardımlarını gördüğüm Prof. Dr. Ali DURUSOY'a ve Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ'ye teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezi baştan sona okuyarak görüş ve önerilerini paylaşan Prof. Dr. Kemal SÖZEN'e; İbn Sînâ metinlerini okuyup anlamada kendisinden istifade ettiğim Dr. Ömer TÜRKER'e; kaynakların temini konusunda yardımlarını gördüğüm Yard. Doç. Dr. M. Cüneyt KAYA'ya; değerli arkadaşım Hümeysra KARAGÖZOĞLU'na; İSAM Kütüphanesi'nin değerli yönetici ve personeline teşekkür ederim.

Son olarak, hayatım boyunca maddî-manevî desteklerini esirgemeyen kıymetli anne ve babama ve ailemin diğer bireylerine şükran borçlu olduğumu belirtmek isterim.

Hatice TOKSÖZ

Eylül 2010

İstanbul

İÇİNDEKİLER

ÖZ	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR LİSTESİ	viii

GİRİŞ

1. Konunun Mahiyeti ve Sınırları	2
2. Yöntem	9
3. Literatür Değerlendirmesi	11

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'NIN DEVRALDIĞI TELEOLOJİK DÜŞÜNCE

1. Grek-Hellenistik Dünyadan İntikal Eden Miras	18
1.1. Grek-Hellenistik Felsefede Teleolojinin Yeri.....	18
1.2. Grek-Hellenistik Felsefedeki Teleolojik Düşüncenin İslâm Dünyasına İntikali...	45
2. İbn Sînâ'ya Giden Yol: İbn Sînâ Öncesi Felsefe ve Kelâm Geleneklerinde	
Teleolojinin Yeri.....	53
2.1. İslâm Kelâmında Teleolojik Yönelişler	54
2.2. İbn Sînâ Öncesi İslâm Filozoflarının Bıraktığı Miras.....	61
2.2.1. Kindî	61
2.2.2. Fârâbî	66
2.2.3. Âmirî.....	74
2.2.4. Ebu Bekr Zekerîyya er-Râzî	80
2.2.5. İhvân-ı Safâ	83

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ METAFİZİĞİNDE TELEOLOJİK DÜŞÜNCE

1. Kendi Kendisiyle Zorunlu Varlık ve Gâye	89
1.1. Tanrı'nın Varlığı ve Gâye	90
1.2. Tanrı'nın Yetkinliği ve Gâye	97
1.3. Evvel'in Varlık Vermesi ve Gâye	105
2. Tanrı ve Kozmik Düzen	108
2.1. Tanrı'nın Zorunlu İlmi	108
2.2. İlâhî İnâyet	115
2.3. Tanrı'nın İnâyeti ile Zorunlu İlmi ve Kozmik Düzen İlişkisi	120
3. Sudûrun Zorunluluğu ve Âlemdeki Düzen	127
3.1. Sudûr ve Determinizm	128
3.2. Sudûr ve Âlemdeki Düzen İlişkisi	137
3.2.1. Ay üstü Âlem: Kozmik Akıllar, Gök Cisimleri ve Faal Akıl	140
3.2.2. Ay altı Âlem: Maddeden İnsana	149
4. Tanrı'nın Ma'sûk Oluşu ve Âlemdeki Gaiyyet	154
4.1. Tanrı'nın Aşk, Âşık ve Ma'sûk Oluşu	156
4.2. Âlem ve Gâye	162
4.2.1. Âlemdeki Gaiyyet ve Gaiyyetin İspatı	163
4.2.2. Ay üstü Âlemdeki Gaiyyet	176
4.2.3. Ay altı Âlemde Gaiyyet	185

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ FİZİĞİNDE TELEOLOJİK KAVRAMLAR

1. Tabîî Sebeplilik ve Tabîî Nizam	191
2. Gâye Sebebin Fizik Açısından Ele Alınışı	209

2.1. Fizikî Düzlemde Gâye Sebep ve Diğer Sebeplerle İlişkisi	209
2.2. Teleoloji ile İlişkisi Bağlamında Rastlantı ve Abes	219
2.2.1. İbn Sînâ'nın Düzen ve Gaiyyet Karşıtı olarak Kullandığı Kavramlar	219
2.2.2. İbn Sînâ'nın Rastlantı ve Talih İle İlgili Yaklaşımı	228
2.2.2.1. Talih ve Rastlantının Nedenlerden Sayılacağını Kabul Etmeyenler....	234
2.2.2.2. Rastlantı ve Talihin Varlığını Kabul Edip Aşırı Gidenler	235
3. Tabîî Cismin İlk Yetkinliği: Nefs ve Nefsin Güçlerindeki Gâyelilik	243

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBN SİNA'NIN AHLÂK VE SİYASET FELSEFESİNDE TELEOLOJİ

1. Ahlâkî Kavramların Teleolojik Boyutu	259
2. Siyaset Felsefesinde Gâye ve Nizam Fikri	273
3. Nübüvvet Felsefesinde Gâye ve Nizam	282
3. 1. Nübüvvetin Kozmolojideki Yeri ve Özellikleri	283
3. 2. Toplumsal ve Bireysel Gâye-Nizam için Nübüvvetin Gerekliği	288
SONUÇ	294
BİBLİYOGRAFYA.....	300

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.:	Adı geçen eser
a.g.m.:	Adı geçen makale
a.g.r. :	Adı Geçen Risale
a.mlf.:	Adı geçen müellif
A.Ü.:	Ankara Üniversitesi
AÜİF:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.:	Bin, ibn
bk.:	Bakınız
C.:	Cilt
DİA:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.:	Hicrî
İ.Ü.:	İstanbul Üniversitesi
İFAV:	İlahiyat Fakültesi Vakfı
krş.:	Karşılaştırınız
Ktp.:	Kütüphanesi
M.Ö.	Milattan önce
M.S.:	Milattan Sonra
M.Ü.:	Marmara Üniversitesi
MEB:	Milli Eğitim Bakanlığı
nr.:	Numara
nşr.:	Neşreden
ö.:	Ölümü
s.	Sayfa
S.:	Sayı
S.Ü.:	Selçuk Üniversitesi
SDÜ:	Süleyman Demirel Üniversitesi
Tr.:	Türkçe
trc.:	Tercüme
ts.:	Tarihsiz
v.dğr.:	Ve diğerleri
vd.:	Ve devamı
Vol.:	Volume (İngilizce)
vr.:	Varak
y.y.:	Yayın yeri yok

GİRİŞ

1. Konunun Mahiyeti ve Sınırları

İslâm filozoflarının metafizik düşüncesinin daha iyi anlaşılabilmesi için metafizik disiplini altında yer alan kavramların analizi oldukça önemlidir. Teleoloji kavramı da İslâm filozoflarının ve özellikle İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde önemli bir yer işgal etmektedir. Bu çalışmada da teleoloji kavramı merkezinde İbn Sînâ felsefesinin teleolojik boyutları incelenmektedir. Fakat mezkûr kavramın daha iyi analizi için konu birkaç noktada sınırlandırılmıştır. Ancak çalışmanın sınırları belirlemeden önce teleoloji teriminin hem sözlük anlamının verilmesi hem de felsefe tarihi ve İslâm filozoflarının sistemleri içinde nerede durduğu hakkında kısaca malumat vermek faydalı olacaktır.

Eski Yunanca erek ya da en son amaç anlamındaki “telos/τέλος”¹ ile bilim, bilgi, söz anlamlarına gelen logostan türetilen ve “gâyebilim” anlamına gelen teleoloji kavramı, genel olarak, “evreni amaçlarla araçlar arasında bir ilişkiler dizgesi” olarak gören tüm yaklaşımlara verilen addır.² Literatürümüzde ise ‘ilmu’l-gâye,³ mebhas-ı esbâb-ı gâiyye⁴ ve hikmet kavramlarıyla karşılanan teleolojiye aynı zamanda erekbilim de denilmektedir.⁵ Teleoloji, her şeyin kendi doğal amacı olduğu, her şeyin Tanrı'nın planının eseri olduğunu bildiren nihaî nedenler, doğadaki ya da sosyal fenomenlerin kendilerinden önce gelen nedenleri ile birlikte yönelmiş oldukları amaçlarla da açıklanabileceğini ifade eden yorum, son amaçlara erişmeyi mümkün kılan süreçler bütünü anlamlarında kullanılan terimdir.⁶ Dolayısıyla terim olarak teleoloji, evrendeki gâyeyi ve düzeni ifade etmektedir.

Gâiyyetin incelendiği felsefî disiplinin Batı dünyasındaki karşılığı olan⁷ teleoloji, varlık ve olayları yönlendiren gâyeleri araştıran felsefî disiplinin adıdır.⁸ İbn

¹ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, trc. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004, s. 369; Edward C. Halper, “Telos” md., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, nşr. Robert Audi, New York: Cambridge University Press, 1995, s. 792.

² A. Bâki Güçlü ve dğr., *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, s. 482-483; A. Lalande, *Mevsuatu Lalande el-Felsefiyye*, ta'rib Halil Ahmed Halil, C. II, Beyrut: Menşuratu Uveydat, 1996, s. 1430.

³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, II, nşr. G. Anawati-Sa'id Zâhid, Kahire: 1960, s. 300.

⁴ İsmail Fennî Ertuğrul, “Teleologie” md., *Lugâtçe-i Felsefe*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341, s. 700.

⁵ Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı*, C. III, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1958, s. 307; a.mlf., *Büyük Felsefe Lûgatı*, C. II, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1955, s. 40-41.

⁶ Ahmet Cevizci, “Teleoloji” md., *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005, s. 1602.

⁷ Andrew Woodfield, “Teleology” md., *Routledge Encyclopedia Philosophy*, IX, New York: 1998, s. 295.

Sînâ'nın da, "ilmü'l-gâye"⁹ şeklinde ifade ettiği teleoloji terimi, gâyelerin araştırılmasını konu edinmekle birlikte, bir metafizik disiplininin adı olarak, gâiyyetten daha geniş bir kavramdır. Bu bakımdan teleoloji kavramı, nedensellik, nizam, hikmet ve inayet kavramlarını da içine almaktadır.¹⁰ Teleoloji kavramı, din felsefesi, ahlâk felsefesi, bilim felsefesi, fizikî bilimler, biyoloji felsefesi, tıp ve psikoloji gibi çeşitli ilim dallarında tartışılmaktadır.¹¹

Teleoloji kavramı din felsefesinde, gâye ve nizam delili çerçevesinde önemli bir konu olarak yerini almıştır. Bu anlamda teleolojinin fikrî temellerine felsefenin başlangıçlarında ve ilâhî dinlerin kutsal kitaplarında rastlanır. Zira düşünce tarihine baktığımızda, Platon'un yıldızların muntazam hareketlerine dikkat çektiğini, Aristoteles'in de dört sebep teorisinde gâye sebep görüşüyle her canlıda bir gâyenin olduğunu belirttiğini görmekteyiz. Aynı şekilde Çiçero (ö. M. Ö. 106-43) da *De Natura Deorum* (The Nature of The God) adlı eserinde, gökyüzünün ve yıldızların durumunun ilâhî varlık adına bir delil olabileceğini söylemiştir.¹² Teleolojiyle ilgili olarak Tanrı'nın varlığının delili olarak Müslüman düşünürlerden İbn Rüşd (ö. 1198) tarafından kullanılmıştır. Nitekim o, sistemli hale getirdiği inayet ve ihtira deliliyle her seviyeden insanın Tanrı'nın varlığını kolayca kabul edebileceğini belirtmiştir.¹³ Batı dünyasında ise teleoloji, Tanrı'nın varlığının bir delili olarak Ortaçağ Hristiyan teolojisinde Thomas Aquinas (ö. 1274) tarafından kullanılmıştır. Fakat bir delil olarak teleoloji, 18. yüzyıldan itibaren günümüz din felsefesindeki yerini almıştır. İlk olarak William Derham, *Physico-Theology: or, A Demonstration of the Being and Attributes of God, from his Work of Creation* adlı eserinde evrendeki nizam ve gaiyyetin sonsuz ölçüde

⁸ David L. Hull, "Teleology" md., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, nşr. Robert Audi, New York: Cambridge University Press, 1995, s. 791; İlhan Kutluer, "Gâiyyet" md., *DİA*, İstanbul: 1996, XIII, s. 292.

⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât*, II, s. 300.

¹⁰ İlhan Kutluer, "Gâiyyet" md., s. 292.

¹¹ Ahmet Cevizci, a.g.m., s. 1603; Morton Beckner, "Teleology" md., *The Encyclopedia of Philosophy*, V. VIII, New York: Macmillan Publishing, 1972, s. 88-91; William Fulton, "Teleology" md., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (nşr. James Hastings), XII, New York 1980, s. 215-232.

¹² William Fulton, a.g.m., s. 224; Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1993, s. 94; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Şehir Yayınları, 2000, s. 74.

¹³ İbn Rüşd'in Tanrı'nın varlığını ispatı olarak kullandığı delilleri için bk. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s. 223-226.

Hakîm, Kadîr ve Rahîm bir Varlığa delâlet ettiğini savunmuştur.¹⁴ Ancak onun bu delili, âlemin insan yapımı ürünlerle kıyaslamasının yanlış olduğu vurgulanarak, David Hume tarafından eleştirilmiştir.¹⁵

William Derham'dan sonra William Paley (ö.1805) teleolojik kanıtı kullanarak ünlü "Saatçi Delili"ni ileri sürmüştür. Ona göre, bir saat ve gözün yapısı, yerde rastladığımız herhangi bir taş parçasından farklıdır. Çünkü bir saat ve göz, birçok parçadan oluşmakta ve bu parçalar bir düzen içinde, belli bir amaca göre dikkatle bir araya getirilmiştir. Aynı şekilde bütün parçaları ile beraber, bir bütün olarak evren de, irade ve akıl sahibi bir varlık tarafından meydana getirilerek amaçlı olarak düzenlenmiştir.¹⁶ Daha sonra delil, Darwin'in (1809-1882) evrim teorisi ile farklı bir yola girmiştir. Zira Darwin'in evrim teorisi, karmaşık organizmaların oluşumunu basit organizmaların doğal seleksiyon süreci içinde milyonlarca yıl gerektiren evrimle açıklamaktadır.¹⁷ Darwin'den sonra Richard Dawkins ise, evrim teorisine yeni bir yorum getirerek, bilgisayarda ilginç bir modelleme geliştirmiştir. Fakat onun bu görüşü, William A. Dembski tarafından, bir hedefe önceden yönlendirildiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.¹⁸

Teleoloji, son dönemde Frederick R. Tennant (1866-1957) ve A. E. Taylor tarafından güçlü bir şekilde yeniden şekillendirilerek Tanrı'nın varlığının bir delili olarak kullanılmaktadır. Daha sonra ise Pierre Lecomte du Noüy ve Richard Taylor delile yeni versiyonlarıyla katkıda bulunmuşlardır.¹⁹ Richard Swinburne ise, teleolojik delili sistematik bir şekilde inceleyerek birbiriyle bağlantılı üç delil halinde ele almaktadır. Dolayısıyla teleoloji, nizam, gâye ve inâyet şeklinde birbiriyle bağlantılı üç

¹⁴ John Hick, *Arguments for the Existence of God*, Wiltshire: 1992, s. 1-36.

¹⁵ Michael Peterson ve dğr., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, trc. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2006, s. 122-123.

¹⁶ William Paley, "Naturel Theology", John Hick, *The Existence of God*, New York 1973, s. 99 vd.; ayrıca bk. Cafer S. Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Samsun: Etüt Yayınları, 1997, s. 79-81; Ayrıca Paley'in bu delili kıyasa dayalı teleolojik arguman olarak değerlendirilmektedir. Zira Tanrı'nın varlığının kanıtlarından biri olan teleolojik delilin, gâye nedenlere başvurarak kurulmuş olan Thomasçı arguman, modern dönem tasavvurlarına dayalı türleri vardır. Modern dönem tasavvurları, analogik, antropik ve akıllı tasarım türleridir. Bk. Michael Peterson ve dğr., *a.g.e.*, s. 121 vd.

¹⁷ William Fulton, *a.g.m.*, s. 222; Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 75-76.

¹⁸ İlhan Kutluer, "Nizam" md., *DİA*, İstanbul: 2007, XXXIII, s. 174; ayrıca bk. Michael J. Behe ve dğr., *Evrenin Bilinmeyen Tarihi Tasarım*, trc. Orhan Düz, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004, s. 45-47; Michael Peterson ve dğr., *a.g.e.*, s. 128-130.

¹⁹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2002, s. 82-83.

delil halinde incelenmektedir. Swinburne, özellikle nizam delili üzerine vurgu yapmakta ve nizam fikrini mekânî ve zamanî olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre, mekânda nizam fikri, düzenli biçimde bir arada bulunuştan, zamandaki nizam ise, düzenli bir peş peşe gelişten ortaya çıkmaktadır. Örneğin, bir motorlu araç, birlikte bir yerde bulunma nizamına sahip bulunduğu gibi, zamana ait bir düzenliliği de sergilemektedir. Benzer şekilde evrende de mekâna ve zamana ait bir nizam düşüncesi vardır.²⁰

Teleolojinin ahlâk felsefesindeki kullanımı ise, “vazifeci (deontolojik) ahlâk” denilen anlayışın karşısında yer alan ahlâk anlayışıdır. Söz konusu bu ahlâk anlayışı, teleolojik ahlâk şeklinde adlandırılmakta ve vazife, iyi gâyesine ulaşmanın vesilesi olarak görülmektedir.²¹

Bilim felsefesinde de teleoloji, modern bilimin oluşumu çerçevesinde metafizikten ve dolayısıyla da metafizik kavramlardan arınma çabasının tabii bir sonucu bilimden ihraç edilmiştir. Bu anlamda özellikle fizik bilimlerde gâyelilik fikrinin artık işe yaramaz ve kullanılamaz olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Her ne kadar nizam kavramı sebeplilik fikrinin mantıki bir neticesi olarak bilimdeki yerini korumuş olsa da teleolojik içeriğini kaybetmiş durumdadır. Zira nizam kavramı gâye ile ilişkisi bağlamında teleolojinin vazgeçilmez kavramlarından biridir.²² Ancak günümüz bilim çevrelerinde nizam kavramı, daha çok mekanizm²³ çerçevesinde tartışılmaktadır. Çünkü nizam, gâye ile ilişkili ele alındığında kaçınılmaz olarak kavramın bilimsel anlamda kabul edilebilir sınırlarının ötesine geçilmekte ve kavram metafizik bir karaktere bürünmektedir. Günümüzde ise determinist mekanizm ön plana çıkmış ve bu teoriye göre de âlem büyük bir makineye benzetilerek parçalarının birbirleri üzerinde mekanik etkilerinin olduğu savunulmuştur. Bu bağlamda da âlemdaki nizam mekanik ilkelerle açıklanmaya

²⁰ Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1985, s. 133 vd.; ayrıca bk. Adnan Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2006, s. 110-113.

²¹ Christine M. Korsgaard, “Teleological Ethics” md., *Routledge Encyclopedia Philosophy*, Vol. IX, New York 1998, s. 294-295; Robert G. Olson, “Teleological Ethics” md., *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. VII, (nşr. Paul Edwards), New York: 1972, s. 88.

²² İlhan Kutluer, *Akıl ve İtıkâd*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s. 177-178; Morton Beckner, “Teleology” md., *The Encyclopedia of Philosophy*, V. VIII, New York: Macmillan Publishing, 1972, s. 88-91.

²³ Mekanizm, bütün fenomenlerin bir amaca, tinsel güce, zihin ya da akla dayanmaksızın mekanik sistemleri açıklayan ilkelerle açıklanabileceğini savunan anlayıştır. Bk. Morton O. Beckner, “Mechanism in Biology” md., *The Encyclopedia of Philosophy*, (nşr. P. Edwards), Vol V, New York 1967, s. 250-252; Ahmet Cevizci, “Mekanizm” md., *a.g.e.*, s. 1151.

çalışılmaktadır.²⁴ Dolayısıyla bilimin mekanistik bir evren tasavvurundan hareketle teleoloji kavramı, mekanist bir vecheye büründürülemeye çalışılmaktadır. Teleoloji kavramının bu şekilde bilimselleştirilmeye çalışılmasının temelinde ise özellikle organik (biyoloji) ve inorganik (astrofizik) alanındaki buluşlardan yararlanılarak bunların teleolojinin lehinde yorumlanmaya çalışılmasından hareketle, âlemin doğuşu sırasında yaşam ihtimalinin yokluğuna ve sadece belli şartlar oluştuktan sonra hem âlemin hem de yaşamın var olmaya başladığı düşüncesine dikkat çekilmesi vardır.²⁵

Teleolojinin biyoloji ilmindeki yerine bakıldığında ise teleoloji kavramının, canlılığı açıklayan bir temel ilke ve kavram olarak yer aldığı ve çeşitli şekillerde tartışıldığı görülmektedir.²⁶ Ancak bununla birlikte modern dönemde evrim teorisiyle birlikte tesadüf kavramının merkezileştiği ve gâyenin söz konusu bilimden çıkarılmaya çalışıldığı göze çarpmaktadır. Bununla ilgili olarak modern dönem bilim adamları gâye kavramının yerine daha çok işlev (function) kavramını kullanır hale gelmişlerdir. Ancak her ne kadar insan organizmasını oluşturan çeşitli organların bir gâyeye yöneldiğini ifade etmek için işlev kavramı kullanılmış olsa da, işlev kavramının gâye kavramına karşılık geldiğini söylemek mümkün değildir. Zira işlev kavramı, bir nesnenin veya bir şeyin bütün ya da sistem içindeki kendine özgü faaliyetini ifade etmektedir.²⁷ Dolayısıyla insan organizması söz konusu olduğunda organizmayı oluşturan organların gâyesinin olmadığını söylemek imkânsızdır. Nitekim gerek Aristoteles ve Câlînûs gerekse İbn Sînâ açısından meseleye bakarsak insan organizmasını oluşturan organların hem bir düzen oluşturduğu hem de bir gâyeye yönelik olduğu vurgulanmalıdır. Ancak modern dönemde zikredilen bu gâye yerini, örneğin ‘böbreğin fonksiyonu üreyi süzmektir’ şeklindeki önermelere bırakmış görünmektedir. Hatta mezkûr ifadenin teleolojik çağrışımları olduğunu düşünen bir bilim adamı önermeyi ‘böbrek ürenin süzülmesi için zorunlu (veya yeterli) şarttır’ şeklinde ifade etmektedir. Bu şekilde fonksiyon kavramına dayalı bir düzen fikrinin ise teleolojik muhtevaya sahip olduğunu

²⁴ William Fulton, a.g.m., s. 224.

²⁵ Günümüzde bazı yazarların bu konuya dikkat çektikleri görülmektedir. Bk. Laura L. Garcia, “Teleological and Design Arguments”, *A Companion to Philosophy of Religion*, nşr. Philip L. Quinn-Charles Taliaferro, Malden: Blackwell Publishing, 2005, s. 341.

²⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1957, s. 170-172; William Fulton, a.g.m., s. 225.

²⁷ Alexander D. Oliver, “Function” md., *The Companion to Philosophy*, (nşr. Ted Honderich), Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 301.

söylemek mümkün değildir.²⁸ Burada ayrıca gâye ile işlev arasında nasıl bir ilişkinin varlığın söz edilebilir. Amaçlı fiillerde, failin belli bir niyet ve gâye ile hedefe yönelmesi söz konusudur. Ancak işlev de daha çok bir şeyin ya da objenin faaliyetini ifade etmektedir. Fakat bununla birlikte gâye ve işlev arasında farkın modern bilimde net bir şekilde ortaya konulamadığı ve teleoloji kavramının hem gâye hem de işlev kavramını kapsamına aldığı söylenebilir.²⁹

Çeşitli felsefî disiplinlerde tartışılan teleoloji, ereksel nedenleri temele alarak, geçmişle şimdiye gelecek aracılığıyla açıklar. Olayların, nesnelerin, eylemlerin, öznelerin ve bütün bunlarla ilgili değerlendirmelerimizin, kendilerine biçtiğimiz değerlerin yalnızca yönelmiş oldukları amaçlar doğrultusunda açıklar. Bu bağlamda doğanın bir amaca göre düzenlenmiş, bir hedefe yönelmiş veya fonksiyonel olarak düzenlenmiş olduğunu kabul eder. Dolayısıyla teleolojiye göre, doğada bir amaçlılık aranması söz konusudur. Diğer taraftan teleoloji, insandan hareketle, her şeyin amaçlar, hedefler ve niyetlerle açıklanabileceğini öne sürer. Teleoloji, metafizikte, dünyaya ereksel nedenlere göre düzen verildiğini ifade eden terim, teolojide de, dünyadaki her şeyin Tanrı tarafından, insan için, insana hizmet edecek, fayda sağlayacak şekilde düzenlendiğini öne süren görüş anlamında kullanılır. Bilim alanında ise “ne için” sorusuna cevap bulmaya çalışan, olayları ereksel nedenlerle açıklayan yaklaşımı ifade eder. Epistemolojide de, insan zihninin, olgusal, nesnel veya mantıksal verilerden çok, insanın amaçları, değerleri ve çıkarları tarafından yönlendirildiğini savunan görüşü gösterir.³⁰

Nizam, gâye ve inâyet fikriyle İslâm filozoflarının sistemlerinin özünde yer alan teleoloji, ontoloji ve teolojinin yanında İslâm metafizik düşüncesinin üçüncü ayağını oluşturmaktadır. Nitekim gerek Farabî gerekse İbn Sînâ, ilimler sınıflamasında teleolojiye ayrı bir başlıkta yer vermişlerdir. Farabî ilimler sınıflamasına yer verdiği *İhsâu'l-ulûm* adlı eserinde metafizik ilmini ele aldığı bölümün alt başlığında teleolojiyi incelemektedir.³¹

²⁸ Morton Beckher, a.g.m., s. 90-91.

²⁹ Morton Beckher, “Teleology” md., s. 90-91; Andrew Woodfield, “Teleology” md., Routledge Encyclopedia of Philosophy, nşr. Edward Craig, Vol. IX, London-New York: 1998, s. 295-296; ayrıca bk. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 178-179.

³⁰ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 1602.

³¹ Farabî, *İhsâ'ül-ulûm*, nşr. Osman Muhammed Emin, Kahire: 1931, s. 60-61.

İbn Sînâ'nın genel olarak teorik ve pratik şeklinde ikiye ayırdığı ilimler tasnifinde teorik hikmetin üçüncü kısmını metafizik oluşturmaktadır. İbn Sînâ, metafiziği *Risâle fî Aksâmi'l-'ulûmi'l-'aklîyye* adlı eserinde beş bölümde incelemektedir. Birinci bölümde, illet, malul, kuvve, zıtlık aykırılık, uygunluk, çokluk, birlik gibi varlığa ait genel kavramlar incelemektedir. İkinci bölümde, mantık, matematik, fizik bilimlerinde olduğu gibi, ilke ve metotları konu edinmektedir. Üçüncü bölümde ise, Tanrı'nın varlığı, birliği ve sıfatları gibi konular yer almaktadır. Dördüncü bölümde de birinci ve ikinci ruhânî cevherlerin ispatlanması konu edilerek, onların özellikleri incelenmektedir. Son bölüm olan beşinci kısımda ise, çalışmamızın konusu olan teleoloji incelenmektedir. Burada İbn Sînâ, teleoloji bağlamında, gâye, nizam, hikmet öğretisini ele almaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre, teleoloji ilminde melekler katı ile cismânî varlık alanının ilişkisi ve bu ilişkinin ortaya çıkardığı kozmik düzen ve gâye incelenmektedir. Burada göksel rûhânî varlıkların cismânî varlık alanı üzerinde belirli bir kozmik egemenlik (teshîr) oluşturduğu görülmektedir. Tanrı'nın hikmete dayalı olabilecek en mükemmel bir şekilde var olan kozmik düzende, yukarıdan aşağıya doğru Tanrı'nın inâyeti ve lütfu söz konusu iken aşağıdan yukarıya doğru anlamlı gâyelilik bulunmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın sisteminde en mükemmel bir şekilde varlığa gelmiş teleolojik kozmoloji mevcuttur.³²

İbn Sînâ felsefesinin Teleolojik Boyutları başlıklı bu tezin temel amacı, İbn Sînâ'nın nazarî (teorik) ve amelî (pratik) şeklinde ikiye ayırdığı felsefesinin teleolojik boyutlarının olduğu varsayılarak metafizikten fiziğe, ahlâk ve siyaset olmak üzere bütün felsefesinin teleolojik boyutlarını incelemektir. Mantık hariç olmak üzere. Tezin başlığının bu şekilde tercih edilmesinin sebebi, İbn Sînâ'nın teleoloji konusunda kendinden önceki mirası yeniden yorumlayarak kendinden sonraki entelektüel gelenekler için bir dönüm noktası haline gelmiş olmasıdır. Bu anlamda temel hareket noktamız ise İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* adlı eserinde hikmeti, yani felsefeyi 'ilmü'l-gâye ile özdeşleştirmesidir. Dolayısıyla filozofumuz her ne kadar teleolojiye ilimler sınıflamasında metafiziğin bir alt disiplini şeklinde yer vermiş olsa da gerçekte, teleoloji teriminin tıpkı ontoloji gibi bütün felsefesine sirayet ettiği gözlenmektedir.

³² İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâmi'l-'Ulûmi'l-'Aklîyye*, nşr. Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebü't-terbevi 'inde İbn Sînâ min hilâli felsefetihi'l-'ameliyye* içinde, Beyrut: Şeriketü'l-Alemîyye li'l-Kitâb, 1988, s. 268-269.

Yukarıda belirttiğimiz hususlardan hareketle yaptığımız bu çalışmada İbn Sînâ felsefesinin teleolojik boyutlarını, metafizik, fizik, ahlâk ve siyaset felsefesinde incelemeye çalıştık. Ayrıca İbn Sînâ felsefesinde oldukça önemli bir konumu işgal eden nübüvvet felsefesini de teleolojik bakış açısıyla ele aldık.

Son olarak İbn Sînâ felsefesinin teleolojik boyutlarını incelemeyi hedefleyen bu tezde, her ne kadar İbn Sînâ'nın teleolojik etkisinin ve İbn Sînâ'ya konuyla ilgili yöneltile eleştirilerin de ele alınması bir ihtiyaç olsa da çalışmanın boyutunu aşacağı ve zamanında bitirilememesi gibi endişelerden dolayı ayrı bir başlıkta irdelenmemiştir. Ancak bununla birlikte, dipnotlarda mümkün olduğunca konuyla ilgili etkilere ve eleştirilere yer verilmiştir.

2. Yöntem

Burada tezin hazırlanmasında takip edilen yöntemlerden söz edilecektir. Öncelikle tezin hazırlanmasında tek bir yönetime bağlı kalınmadığı belirtilmelidir. Dört bölümden oluşan çalışmanın her bölümünde birtakım yöntemler takip edilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde İbn Sînâ'nın devraldığı teleolojik düşünce hakkından bilgi verilmiştir. Yani birinci bölüm bir tür arka plan bilgisi oluşturmaktadır. Başlıca iki kısma ayrılan bu bölümde özellikle, Grek-Hellenistik felsefede teleoloji ile ilgili kavramlar üzerinde durulmuş ve söz konusu kavramların hangi eserler üzerinden İslâm bilim dünyasına intikal ettiği hususunda bilgiler verilmiştir. İslâm felsefesi ile ilgili yapılan çalışmalarda, çoğunlukla arka plan bilgisi her ne kadar Aristoteles ile başlatılması bir gelenek haline gelmiş olsa da teleoloji kavramının incelemesini biz felsefenin ilk oluşum dönemlerinden başlayarak ele aldık ve ileriki bölümlerde İbn Sînâ'nın kullandığı kavramlarla ilişkisini karşılaştırdık. Burada özellikle Hellenistik dönemde Aristoteles'in eserlerine yazılan şerhlere işaret edildi. Zira mezkûr dönemde yazılan şerhler, Grek felsefesindeki söz konusu kavramların İslâm dünyasına intikal etmesinde önemli rol oynamaktadır. Mezkûr kavramların eserlerde nasıl geçtiği oldukça önemli olduğundan dolayı imkân ölçüsünde zikredilen kavramları göstermeye çalıştık.

Birinci bölümün ikinci kısmı olan “İbn Sînâ'ya Giden Yol: İbn Sînâ Öncesi Felsefe ve Kelâm Geleneklerinde Teleolojinin Yeri” başlıklı alt bölümde de, İbn Sînâ öncesi felsefe ve kelâm geleneklerindeki belli başlı filozof ve kelâmcıların düşünce sistemleri irdelenerek teleoloji kavramının yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu

bağlamda da özellikle filozof ve kelâmcıların bütün eserleri değil, belli başlı eserleri dikkate alınmış ve aidiyeti şüpheli olmayan eserlerle yetinilmiştir.

Tezin konusu olan İbn Sînâ felsefesinin teleolojik boyutları ise üç bölüm halinde incelenmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde “İbn Sînâ Metafiziğinde Teleolojik Düşünce” başlığı altında dört kısımda İbn Sînâ metafiziğinin teleolojik boyutları incelendi. Bu bölümde İbn Sînâ’nın eserlerinden hareketle onun metafizik düşüncesinde teleolojik kavramlar tespit edilmeye çalışılarak, teleolojinin sisteme sirayeti ele alındı. Söz konusu kavramların İbn Sînâ’nın eserlerinde nasıl kullandığı incelenirken aynı zamanda mezkûr kavramların daha iyi anlaşılabilmesi için sözlük anlamları da mümkün olduğunca verilmeye çalışıldı. Ayrıca İbn Sînâ’nın teleoloji bağlamındaki görüşleri zaman zaman birinci bölümde düşüncelerine yer verdiğimiz filozofların fikirleriyle karşılaştırılırken, birtakım noktalarda da Gazzâlî’nin de eleştirilerine yer verildi.

“İbn Sînâ Fiziğinde Teleolojik Kavramlar” başlıklı üçüncü bölümde de İbn Sînâ’nın doğa felsefesine dair görüşlerindeki teleoloji kavramları, fizikî olaylardaki teleolojik düşünce özellikle de gâye sebep üzerinde duruldu. Burada konuyla ilgili olması bakımından İbn Sînâ’nın teleolojiyle ilgili görüşlerinin yer aldığı *es-Semâ’u’t-tabî’î* adlı eseri, Aristoteles’in konuyla ilgili eseri ve şerhleri ile karşılaştırmalı olarak ele alındı.

Çalışmanın dördüncü bölümünde ise İbn Sînâ’nın Ahlâk ve siyaset felsefesinin teleolojik boyutları irdelenmiştir. Burada yine önceki bölümlerde olduğu gibi filozofun eserlerinden hareketle, önce ahlâkî kavramların teleolojik boyutu incelenmiş daha sonra da siyaset ve nübüvvet felsefesinde gâye ve nizam fikri üzerinde durulmuştur.

Çalışmada genel olarak hem düşünce hem de eserler bağlamında karşılaştırmalı bir metot izlenmiştir. Öncelikle İbn Sînâ’nın teleolojiye dair görüşleri gerek Grek-Hellenistik dönem filozoflarıyla gerekse İbn Sînâ’nın kendince önceki kelâm ve İslâm filozoflarının fikirleriyle karşılaştırılmalı olarak ele alınmıştır. Ayrıca İbn Sînâ’nın eserlerinde yer alan teleolojik fikirler yine kendinden önceki filozof ve düşünürlerin eserleriyle karşılaştırılmıştır. Bu metotla ise hem İbn Sînâ felsefesinin teleolojik boyutları hem de İbn Sînâ’nın teleolojik düşüncesinin konumunun tespiti hedeflenmiştir.

İbn Sînâ felsefesinde teleolojik düşünce, filzofa aidiyeti kesin olduğu düşünülen eserleri çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bağlamda da filozofun bütün eserleri

incelenmekle birlikte en temelde *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* ve *es-Semâ'u't-tabî'i* kitapları, *en-Necât*, *el-İşârât* ve *t-Tenbîhât*, *el-Mebde'* ve *l-me'âd*, *er-Risâletü'l-Arşîyye* adlı eserleri kullanılmıştır. Filozofun zikredilen eserlerinden *el-İlâhiyyât*, *es-Semâ'u't-tabî'i* ve *el-İşârât* ve *t-Tenbîhât* Litera Yayıncılık tarafından Şifâ projesi çerçevesinde neşredilen metinleri³³ esas alınmış ve tercümelerinden de istifade edilmiştir. Buna ilave olarak çalışmamızda *el-İlâhiyyât* metni için Kahire nüshası³⁴ ve *es-Semâ'u't-tabî'i* metni için de ise Beyrut nüshası³⁵ karşılaştırılmalı olarak çalışılmıştır. Tez boyunca başvurduğumuz ve dilimize kazandırılmış öteki İslam felsefesi klasiklerinde de, çalışmanın orijinal Arapça metinler üzerinden ve Türkçe tercümeleriyle paralel biçimde yürütülmesine özen gösterilmiş; doğrudan alıntılar ise genellikle başvurduğumuz Türkçe tercümelerden yapılmıştır.

3. Literatür Değerlendirmesi

Teleoloji kavramı ve İbn Sînâ felsefesinin teleolojik boyutu ile ilgili literatürün değerlendirilmesi, hem kavramla ilgili şimdiye kadar yapılmış çalışmaların ortaya konulması hem de bu çalışmanın zikredilen literatür içindeki yerinin tespiti için oldukça önemlidir. Literatür değerlendirmesi, Türkçe, İngilizce ve Arapça'da mezkûr konu etrafında yapılan belli başlı çalışmaları kapsamaktadır.

Türkçe literatürde teleoloji konusu genellikle Din Felsefesine ait eserlerde Tanrı'nın varlığını ispatı çerçevesinde gâye ve nizam delili olarak tartışılmaktadır. Bu bağlamda da Mehmet S. Aydın'ın,³⁶ Necip Taylan³⁷ ve Cafer Sadık Yaran'ın³⁸ eserlerini zikredebiliriz. Ancak bu eserlerde isbât-ı vâcib olarak teleolojik delil zikredilmiş ve direk İbn Sînâ'nın konuyla ilgili yaklaşımları ele alınmamıştır.

Türkçe'de tamamen İbn Sînâ'nın teleolojik yaklaşımıyla ilgili herhangi bir çalışmanın olmadığı, ancak İbn Sînâ'nın felsefesiyle ilgili yapılmış birtakım çalışmalarda filozofun teleolojik kavramlarla ilgili düşüncelerinin ortaya konulduğunu

³³ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004; a. mlf., *Metafizik*, II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005; a. mlf., *Fizik*, C. I, nşr. ve trc. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

³⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, I-II, nşr. G. Anawati-Sa'îd Zâhid, Kahire: 1960.

³⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: es-Semâ'u't-tabî'i*, I, nşr. Cafer Âli Yasîn, Beyrut: Dârü'l-Menahil, 1996.

³⁶ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.

³⁷ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Şehir Yayınları, 1998; a. mlf., *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.

³⁸ Cafer Sadık Yaran, *Çağdaş ve Klasik Metinlerle Din Felsefesi*, Samsun: Etüt Yayınları, 1997.

söyleyebiliriz. İbn Sînâ'nın teleolojik yaklaşımıyla ilgili yapılmış tek çalışma İlhan Kutluer'in *Akıl ve İtikad* adlı kitabı içinde yayımlanan "Teleolojinin Dört Terimi: Gâye, Nizam, İnâyet, Hikmet" başlıklı makalesidir.³⁹ Bu çalışmada İlhan Kutluer, İbn Sînâ'nın teleolojik yaklaşımına ana hatlarıyla yer vermekte ve ardından Gazzâlî penceresinden teleoloji konusunu ele almaktadır. Kutluer, zikredilen çalışmada İbn Sînâ'yı birçok noktada eleştiren ve onu küfre düşmekle itham eden Gazzâlî'nin teleoloji söz konusu olduğunda benzer görüşleri paylaştığı sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca İlhan Kutluer'in Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yayınlanan "Gâiyyet",⁴⁰ "Nizam"⁴¹ maddelerinin de çalışmamızın temel kaynakları arasında olduğunu zikretmeliyiz. Bununla birlikte Kasım Turhan tarafından yazılan "İnâyet"⁴² maddesi de konumuzda temel aldığımız kaynaklar arasındadır. Ve özellikle çalışmamızın planında ve konuyu ele alırken İlhan Kutluer'in "Teleolojinin Dört Terimi: Gâye, Nizam, İnâyet, Hikmet" adlı makalesi ile zikredilen "Gâiyyet" ve "Nizam" ve "İnâyet" maddelerini temel aldığımızı ve oldukça istifade ettiğimizi belirtmemiz gerekir.

Bunların yanı sıra İlhan Kutluer'in İbn Sînâ felsefesinde zorunlu varlık kavramını ayrıntılı bir şekilde ele alan ve bu bağlamda da teleolojik hiyerarşiye değinen eserinden,⁴³ Hüseyin Atay'ın İbn Sînâ'da varlık nazariyesini irdelediği ve zorunlu varlık çerçevesinde İbn Sînâ'nın inâyet görüşünü ele aldığı eseri,⁴⁴ Aydın Topaloğlu'nun Tanrısal inâyetin felsefî arka planını incelediği ve İbn Sînâ ile birlikte Farabî, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün inâyetle ilgili görüşlerine yer veren makalesi,⁴⁵ Ali Durusoy'un İbn Sînâ felsefesinde insan ve insanın âlemdeki yerinin tespiti ve insanın güçlerini ele aldığı çalışması⁴⁶ ve İslam Ansiklopedisi'nde yayınlanan "İbn Sînâ (Felsefesi)"⁴⁷ maddesi de burada zikredilmelidir. Ayrıca Şaban Haklı'nın İbn Sînâ felsefesinde fâil nedeni incelediği makalesi,⁴⁸ Mehmet Bayraktar'ın İbn Sînâ'da varoluşun sebebi olarak

³⁹ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s. 147-180.

⁴⁰ İlhan Kutluer, "Gâiyyet" md., *DİA*, İstanbul 1996, XIII, s. 292-295.

⁴¹ İlhan Kutluer, "Nizam" md., *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, s. 173-175.

⁴² Kasım Turhan, "İnâyet" md., *DİA*, İstanbul 2000, XXII, s. 265-266.

⁴³ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

⁴⁴ Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

⁴⁵ Aydın Topaloğlu, "Tanrısal İnâyetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, 2004/2, s. 105-119.

⁴⁶ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.

⁴⁷ Ali Durusoy, "İbn Sînâ (Felsefesi)" md., *DİA*, İstanbul 1999, XX, s. 322-331.

⁴⁸ Şaban Haklı, "İbn Sînâ Felsefesinde 'Fâil Neden'in (Etkin Neden), Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi", *Marife*, I, 2004, s. 121-137.

incelediği aşk kavramını ele aldığı makalesi,⁴⁹ Rahim Acar'ın İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın cüzileri bilmesi meselesini irdelediği makalesi⁵⁰ ve Eric Lee Ormsby'un Türkçe'ye tercüme edilen İslâm düşüncesinde ilahi adaleti incelediği eseri⁵¹ literatürümüz açısından oldukça önemlidir.

İbn Sînâ felsefesinin teleolojik boyutlarıyla ilgili olması bakımından İbn Sînâ'nın tabiat felsefesine dair görüşlerinin ele alındığı Muhittin Macit'in eseri⁵² de tabîî nizam ve sebepliliğin ve talih ve rastlantı kavramlarının irdelenmesi açısından önem taşımaktadır. Filozofun ahlâk ve siyaset felsefesinin teleolojik boyutuyla ilişkili olarak da M. Cüneyt Kaya'nın İbn Sînâ'nın amelî felsefeye dair görüşlerini incelediği makalesini,⁵³ Hasan Hüseyin Bircan'ın İslâm felsefesinde mutluluk kavramını ele aldığı ve bu çerçevede İbn Sînâ'nın mutluluğa dair görüşlerini ayrı bir başlıkta değindiği eserini⁵⁴ de zikredebiliriz.

Son olarak Türkçe'de İbn Sînâ'nın nübüvvet felsefesinin boyutlarıyla ilgili olması bakımından İlhan Kutluer'in *Akıl ve İtikad* adlı eseri içinde yayınlanan nübüvvetin isbatıyla ilgili makalesinden⁵⁵ ve Ömer Mahir Alper'in Kindî, Farabî ve İbn Sînâ'da akıl-vahiy ilişkisini ele aldığı ve İbn Sînâ'nın nübüvvet felsefesine dair önemli görüşleri içeren kitabından⁵⁶ da söz etmemiz gerekir.

İbn Sînâ felsefesinin teleolojik boyutuyla ilgili Arapça yapılan ikincil kaynaklarda konunun belirli alanlarında yoğunlaştığı görülmektedir. Bununla ilgili olarak özellikle Munâ Ahmed Muhammed Ebû Zeyd,⁵⁷ Muhammed Âtıf el-İrâkî,⁵⁸

⁴⁹ Mehmet Bayraktar, “İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak ‘Aşk’”, *AÜİF Dergisi*, XXVII, Ankara 1985, s. 299-306.

⁵⁰ Rahim Acar, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, XIII, 2005, s. 1-23; Rahim Acar'ın aynı konuyla başka bir makalesi daha mevcuttur. Bk. Rahim Acar, “Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”, *Divan, İlmî Araştırmalar*, Sayı XX, Yıl 2006/1, 99-118.

⁵¹ Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, trc. Metin Özdemir, Ankara: Kitabiyat, 2001.

⁵² Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

⁵³ M. Cüneyt Kaya, “Peygamber'in Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Divan*, XIV, Sayı XXVII, Yıl 2009/2, s. 57-91.

⁵⁴ Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

⁵⁵ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 69-108.

⁵⁶ Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000.

⁵⁷ Munâ Ahmed Muhammed Ebû Zeyd, *Mefhûmü'l-hayr ve 'ş-şer fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye: Dirâse mukârene fi fikri İbn Sîna*, Beyrut: el-Müessesetü'l-câmi'iyye li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî, 1991.

Sâlim Mürşân⁵⁹ ve Mahmûd Mâhir'in⁶⁰ eserlerini zikretmemiz gerekir. Munâ Ahmed Muhammed Ebû Zeyd'in *Mefhûmü'l-hayr ve's-şer fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye: Dirâse mukârene fî fikri İbn Sîna* adlı eseri İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde teleoloji ile ilgili olarak hayır ve şerrin, diğer ifadeyle iyilik ve kötülüğün ne ifade ettiğini ve ne gibi bağlantıları olduğu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Muhammed Âtîf el-İrâkî de konuyu İbn Sînâ'nın tabiat felsefesinde nedensellik, şans ve rastlantı kavramları etrafında tartışırken, Sâlim Mürşân'nın eserinde de konumuzla ilgili olarak inâyet kavramı ve bu kavramla ilgili İbn Sînâ'nın yaklaşımı incelenmektedir. Yine İbn Sînâ'nın siyaset felsefesi görüşlerinin ele alındığı Muhammed Yûsûf Mûsâ'nın ve Alî Abbâs Murâd'ın eserleri de toplumsal gâye ve nizamın ortaya konulması açısından oldukça önem taşımaktadır.⁶¹

İbn Sînâ felsefesinin teleolojik boyutuyla ilgili İngilizce ikincil literatüre bakıldığında, yapılan araştırmaların belirli ana hatlarından bahsedebiliriz. Bu bağlamda konuya nedensellik, yaratılış, sudûr ve Tanrı'nın bilgisi çerçevesinde değinildiği görülmektedir. Bununla birlikte, direk İbn Sînâ'nın felsefesinde teleolojinin incelendiği eser olarak Robert Wisnovsky'nin *Avicenna on Final Causality*⁶² adlı doktora çalışmasını zikredebiliriz. Fakat bu çalışma da sadece teleolojinin alt kavramı olan gâye sebeple ilgilidir. Robert Wisnovsky, zikredilen bu çalışmada gâye sebebi mantık ve epistemoloji, fizik, biyoloji ve metafizik başlıkları altında geniş bir şekilde ele almıştır. Ayrıca Wisnovsky'nin gâye ve fâil sebebi birlikte ele aldığı bir makalesinde⁶³ ve İbn Sînâ felsefesinde nedensellik ve sudûr teorisini inceleyerek yetkinlik kavramını vurguladığı diğer bir çalışması⁶⁴ da İbn Sînâ felsefesinin teleolojik boyutlarının tespiti açısından oldukça önemlidir.

İngilizce literatürde teleoloji konusuyla ilgili ve bizimde kendisinden oldukça istifade ettiğimiz bir diğer çalışma, Caterina Belo'nun İbn Sînâ'ya göre determinizm ve

⁵⁸ Muhammed Âtîf el-İrâkî, *el-Felsefetü't-tabî'iyye 'inde İbn Sînâ*, Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1979; a. mlf., *Tecdîdi fî'l-Mezâhibi'l-felsefiyyeti ve'l-keîlâmiyyeti*, Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1983.

⁵⁹ Sâlim Mürşân, *el-Cânibü'l-İlâhî 'inde İbn Sînâ*, Beyrut: Dâru'l-Kuteybe, 1992.

⁶⁰ Mahmûd Mâhir, *fî Felsefeti İbn Sînâ*, Kahire 1997.

⁶¹ Muhammed Yûsuf Mûsâ, *en-Nâhiyyeti'l-ictimâiyyeti ve's-siyâsiyyeti fî felsefeti İbn Sînâ*, Kahire 1952; Alî Abbâs Murâd, *Devletü's-şerîa kiraatu fî cedeliyyeti'd-dîn ve's-siyase inde İbn Sînâ*, Beyrut: Dâru't-Talia, 1999.

⁶² Robert Wisnovsky, *Avicenna on Final Causality*, Princeton University 1994.

⁶³ Robert Wisnovsky, "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology", *Quaestio*, Vol II, Yıl 2002, s. 97-123.

⁶⁴ Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, New York: Cornell University Press, 2003.

rastlantı inceleyip İbn Rüşd ile karşılaştırmasını yaptığı eseri⁶⁵ ve İbn Sînâ'nın eş-Şifâ/es-Semâ'u't-tabî'i adlı eserinden hareketle şansı incelediği makalesi,⁶⁶ Michael E. Marmura'nın nedensellik ile ilgili makaleleri⁶⁷ ve Dimitri Gutas'ın eseri⁶⁸ de konumuz açısından önem taşımaktadır.

İbn Sînâ'nın siyaset felsefesi hakkındaki görüşleri içermesi bakımından siyaset felsefesinde gâye-düzen için oldukça önemlidir. Charles E. Butterworth'un "The Political Teaching of Avicenna"⁶⁹ adlı makalesi, Miriam Galston'un "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy",⁷⁰ adlı makalesi, Erwin I. J. Rosenthal'ın Türkçe'ye tercümesi de yapılan "İbn Sînâ: The Synthesis"⁷¹ adlı makalesi, yine Türkçe'ye tercümesi de yapılmış bulunan James W. Morris'in "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy"⁷² adlı makalesi önemli kaynaklarımız arasındadır.

Zikrettiğimiz bu eserler dışında, her ne kadar doğrudan İbn Sînâ felsefesinin teleolojik boyutuyla ilgili olmasa da dolaylı olarak çalışmamızın sınırları çerçevesinde istifade ettiğimiz Herbert A. Davidson'un isbât-ı vâcib olarak teleoloji konusuna yer verdiği eserinden⁷³ ve Cafer Sadık Yaran'ın İslam düşüncesinde Tanrı'nın varlığının delillerini araştırdığı doktora çalışmasından⁷⁴ da söz etmeliyiz.

Genel olarak zikrettiğimiz bu eserlerin genel bir değerlendirmesini yapacak olursak, öncelikle şimdiye kadar ne Türkçe'de ne İngilizce'de ne de Arapça'da İbn Sînâ

⁶⁵ Caterina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Leiden 2007.

⁶⁶ Caterina Belo, "İbn Sînâ on Chance in the Physics of as-Şifâ", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, nşr. Jon McGinnis, Brill-Leiden 2004, s. 25-42.

⁶⁷ Michael E. Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna", *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, New York 1984, s. 172-187; a. mlf., "Avicenna on Causal Priority", *Islamic Philosophy and Mysticism*, nşr. P. Morewedge, New York 1981, s. 65-83.

⁶⁸ Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden 1988.

⁶⁹ Charles E. Butterworth, "The Political Teaching of Avicenna", *Topoi*, 19/2000, 35-44.

⁷⁰ Miriam Galston, "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy", *The Review of Politics*, XL/4 (October 1979), s. 561-577.

⁷¹ Erwin I. J. Rosenthal, "İbn Sînâ: The Synthesis", *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge 1958, 143-157; Tr. trc., "İbn Sînâ: Sentez", *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, trc. Ali Çaksu, İstanbul 1996, 209-229.

⁷² James W. Morris, "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy", *The Political Aspect of Islamic Philosophy*, nşr. Charles E. Butterworth, Cambridge 1992, 152-198; Tr. trc., "İbn Sînâ Felsefesinin İslâm'daki Yeri Yasa Yapıcılığın Kaynakları", *İslâm Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, trc. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999, 133-169.

⁷³ Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York-Oxford 1987.

⁷⁴ Cafer S. Yaran, *Islamic Thought on the Existence of God*, Washington 2003.

felsefesinin teleolojik boyutlarını inceleyen herhangi bir çalışmanın olmadığını gördük. Yapılan çalışmalarda, ya teleolojinin alt kavramlarından birini ya da filozofun teleolojik bakış açısının sadece bir vechesine değinmekle yetinilmiştir. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere yapılan çalışmalarda konuyla doğrudan ilgili olan en dikkat çekici alışma, Robert Wisnovsky'in *Avicenna on Final Causality* adlı doktora çalışmasıdır. Ancak o da sadece gâye sebebi ele almıştır. Bununla birlikte, hem kullandığı yöntem hem de ulaştığı sonuçlar bakımından çalışmamız da kullandığımız ikincil literatür bakımından özel bir yere sahiptir.

BİRİNCİ BÖLÜM
İBN SİNA’NIN DEVRALDIĞI TELEOLOJİK DÜŞÜNCE

1. GREK-HELLENİSTİK DÜNYADAN İNTİKAL EDEN MİRAS

GreK felsefesinde teleoloji kavramına bakıldığında; kavramın çeşitli dönem ve ekollerde farklı anlamlar kazandığı görölmektedir. Zira bir üst anlam olarak teleoloji, Pre-Sokratik felsefede tam manasına kavuşmamakla birlikte, bu dönem filozoflarının sistemlerinde parçalar halinde bulunmaktadır. Teleolojinin alt anlamlarından düzen kavramı felsefenin ortaya çıkışı ile birlikte görölmürken, gâiyyet kavramı Anaksagoras'la (ö. M.Ö. 428?) bir anlam kazanmakta ve diğerk bir anlam olan inâyet ise teistik anlamının dışında birtakım çağrışımlar şeklinde bulunmaktadır. Bu bakımdan teleoloji kavramının Pre-Sokratik felsefede ifade ettiğı anlamın analizi oldukça önemlidir. Dolayısıyla bu bölümde öncelikle Pre-Sokratik felsefede teleoloji kavramını analiz edip, daha sonra kavramın Platon (M.Ö. 427-347?), Aristoteles (M.Ö. 384-322) ve Helenistik dönemde nasıl biçimlendiğini inceleyeceğiz.

1.1. Grek-Hellenistik Felsefede Teleolojinin Yeri

Pre-Sokratik felsefede, teleolojinin anlamı tam olarak belirginlik kazanmamakla birlikte birtakım ipuçlarının olduğı görölmektedir. Felsefenin ilk ortaya çıkmaya başladığı andan itibaren teleolojinin kapsadığı anlamlardan biri olan düzen kavramı, üzerinde düşünölen ve tartışılan bir problem olmuştur. Problemin, doğadaki-evrendeki düzen, görünür dünyanın karmaşasının arkasındaki gizli yasalılığı açığa çıkarmak, insanın evren düzenindeki yerini, değeri ve anlamını belirlemek çerçevesinde tartışıldığı görölmektedir. Benzer şekilde gâiyyet ve inâyet de çeşitli şekillerde tartışma konusu olmuştur.

Eski Yunan felsefesinde âlem anlamına gelen kosmos⁷⁵ (zıddı, khaos) terimi aynı zamanda düzen demektir. Evreni bir düzen anlamında kosmos olarak betimleyen ilk kişi, Pythagoras'tır (ö. M.Ö. 500?). Ancak ondan önce Anaksimandros (ö. M.Ö. 610?) ve Anaksimenes'in (ö. M.Ö. 528) fragmentlerinde evrenin öyle ya da böyle "düzen", "bu evrenin düzeni", "düzen olarak evren" şeklinde kosmostan söz edildiğı görölmektedir. Pythagoras, evreni bir kosmos olarak kabul etmiş ve her şeyin *arkhe*'sini

⁷⁵ Kosmos sözcüğü, kosmeo fiilinden türetilmiş ve düzenlemek, sıralamak, dizmek, tertiplemek anlamlarına gelen bir kavramdır. Bk. Gregory Vlastos, *Plato's Universe*, Seattle: Universty of Washington Press, 1975, s. 3.

sayı olarak düşünerek, evreni matematiksel orantılarla tasarlamıştır. Fakat düzen olarak âlemin ifade edilişi Empedokles (ö. M.Ö. 430?) ile belirginlik kazanmıştır.⁷⁶

Teleolojinin kapsadığı diğer bir anlam gâiyyecilik düşüncesinin de, Eski Yunan felsefesinde birtakım ipuçlarının olduğu görülmektedir. Felsefe tarihinde ilk defa âlemi gâyeci bir bakış açısıyla açıklama teşebbüsünü Anaksagoras'ta görmekteyiz.⁷⁷ Gâiyyet düşüncesinin, ondan önce Herakleitos'un her şeyin güden göksel ateş düşüncesinde kökleri bulunabilir. Fakat evrenin işleyişinde Anaksagoras'ın bir eserinin Sokrates'in (ö. M.Ö. 399) eline geçmesi gâyecilik düşüncesi bakımından bir dönüm noktası olmuştur.⁷⁸ Benzer şekilde Pre-Sokratik filozofların inâyet fikrinin ilk çağrışımlarını verdikleri fikirlerinde her şeye hayat veren, dünyayı yöneten ve bizleri bağrında taşıyan bir varlıktan söz ettikleri görülmektedir. İlkçağ Yunan düşünürleri mevcut mitolojilerden ve politeizmden bağımsız bir biçimde doğayı kendi oluşu ve işleyişi çerçevesinde açıklamaya çalışmış, bu amaçla doğadaki işleyişin temel ilkesini, yani her şeyin özünü (arkhe) bulmaya çalışmışlardır. Fakat bunların birçoğu, varlığa temel olan evrensel bir ilkenin arayışına girişmiş, bu ilkeyle insanoğlu arasındaki dolaylı ve dolaysız ilişkinin boyutlarına değinmeye çalışmıştır. Bu düşünürlerin fikirlerinde teistik anlamda olmasa bile soyut, görünmez ve ulaşılmaz olan Tanrı düşüncesine rastlanmış ve dinle örtüşen pek çok noktaların var olduğu görülmüştür. Ksenophanes antropomorfizmle alay ederken gerçek Tanrı'nın Homeros'un mitolojik tasvirlerinden farklı olduğunu söylemiş, bu nedenle beden ve akıl açısından insanlarla kıyaslanamayacak bir tanrının varlığına inanmış, bu tanrının da oluş ve yok oluştan etkilenmeyen ve bizleri bağrında taşıyan bir varlık olduğundan söz etmiştir. Ayrıca Herakleitos her şeyin kendisinden olduğu ve sonunda ona döneceği ölümsüz bir "logos"tan, Empedokles elle tutulmayan, gözle görülmeyen, insan uzvu taşımayan, dille ifade edilemeyen ve kutsal bir varlık

⁷⁶ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 202.

⁷⁷ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy The Presocratic Tradition From Parmenides to Demokritos*, II, Cambridge: Cambridge University Press, 1965, s. 304-306; Ancak Anaksagoras, Nous'a bir ereksellik yüklemekle birlikte, Nous'un bu erekselliğini sadece evrene bir ilk hareketi verdirilmesi olayında kullanmış, daha sonraki safhalarında ise Nous'tan hiç söz etmeyerek, diğer İonya filozofları gibi, evrenin safhalarında mekanik nedenlere başvurmuştur. Aristoteles, *Metaphysica*, Oxford: At The Clarendon Press, 1954, 985^a; ayrıca bk. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 304.

⁷⁸ M. Namık Çankı, "Finalisme" md., *Büyük Felsefe Lûgatı*, II, İstanbul 1955, s. 44.

olan “düşüncelerden”, Anaksagoras ise dünyayı yöneten, değişikliklerden etkilenmeyen, olup biten her şeyin bilgisine ve gücüne sahip olan “Nous”tan söz etmiştir.⁷⁹

Yunan düşüncesinde, evreni bir düzen anlamında kozmos olarak ilk defa Pythagoras resmetse de felsefe öncesi dönemin önemli temsilcilerinde de benzer görüşler bulunmaktadır. Bu dönemin filozoflarından biri olan Homeros’ta doğa, doğa yasası gibi kavramlar açık olmamakla birlikte, evrende bir düzen olduğu ve tanrıların bile bu düzene aykırı bir şekilde davranamayacağı düşüncesi belirsiz olmakla beraber varlığını hissettirmektedir.⁸⁰ Bu dönem filozoflarında görülen bir özellik, onların evrenin kaostan kosmosa geçtiği düşüncesidir. Zira onlara göre, her şeyin başlangıcında kaos vardır ve diğer her şey bundan sonra var olmuştur. Dolayısıyla onların düşüncesinde belirsiz biçimde, “hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağı” fikri vardır.⁸¹ Bununla birlikte Hesiodos, sistematik olarak evren düzeninin kökenlerine ilişkin açıklamalar arayan ilk kişidir ve o, *Theogonia* ile kozmolojinin temellerini atarak, mitosta rasyonel düzen arayışlarını başlatmıştır.⁸²

Hesiodos, bu dönemin diğer filozofları gibi, diğer varlıkların kendisinden meydana geldiği ilk varlığın ne olduğunu araştırmış, ancak bu ilk varlığın nasıl ortaya çıktığını açıklamamıştır. Onun düşüncesinde, ilk varlık, “uçsuz bucaksız uzay”, “esneyen boşluk”, “uçurum” anlamlarına gelen *Kaos*’tur.⁸³ O, *Kaos*’un “ilk var olan” olduğundan başka bir açıklama yapmamıştır. Fakat açık bir şekilde, sözcüğün düzensizlik, biçimsizlik, karmaşıklık anlamına geldiği de görülmektedir.⁸⁴ Bütün evrensel unsurlar, *Kaos*’tan düzene varmışlardır. Bu şekildeki evren düzeni, belli bir kaynak ilkeye sahip olmayan, kendi kendisini doğuran bir düzendir. Hesiodos’ta, evrenin düzenleyicisine ilişkin herhangi bir ilke düşüncesine rastlanmaz. Ancak *Kaos*,

⁷⁹ Peter Geach, “The Meaning of God”, *Religion and Philosophy*, nşr. Martin Warner, Cambridge: Royal Institute of Philosophy Supplement: 31, 1992, s. 88.

⁸⁰ Ahmet Arslan, *a.g.e.*, I, s. 77.

⁸¹ Ahmet Arslan, *a.g.e.*, I, s. 79; Homeros ve Hesiodos’un ‘Düzen’ Anlayışı hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Serdar Uslu, “Homeros ve Hesiodos’un ‘Düzen’ Anlayışı ve İnsanın Evren Düzenindeki Yeri”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı XV, Mart 2009, s. 37-51.

⁸² P. Diamandopoulos, “Chaos and Cosmos”, *The Encyclopedia of Philosophy*, II, Nşr. Paul Edwards, New York: Macmillan Publishing, 1967, s. 80; W. K. C. Guthrie, *A History of Grek Philosophy, I, (The Earlier Presocratics and the Pythagoreans)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 28.

⁸³ Hesiodos, *Works and Days-Theogony*, trc., Stanley Lombardo, Indianapolis: Hackett Publishing, 1993, s. 116; P. Diamandopoulos, *a.g.m.*, s. 80.

⁸⁴ Bk. P. Diamandopoulos, *a.g.m.*, s. 80.

evrensel unsurların nedeni olarak gösterilmektedir.⁸⁵ Hesiodos'un, evrenin mevcut düzenini bir köken fikriyle açıkladığı görülmektedir. Onun bu şekilde, düzeni bir başlangıca dayandırmış olması, felsefedeki ilke arayışlarının başlangıcı olarak da kabul edilebilir. Dolayısıyla düzen, bir kökenden yola çıkılarak açıklandığında, düzen sorununun zamansal bir görünüm kazanması kaçınılmaz olacaktır.

Evrende bir düzen olduğu inancı, Yunan mitosunun temel kabullerinden biridir. Mitoslar evrendeki düzeni ifade etmek için kader (moira), zorunluluk (anake), adalet (dike) ve yasa (nomos) gibi birçok sözcük türetmiş ve kullanmışlardır.⁸⁶ Yunan düşünürlerinin düzen tasavvuru, oluşu da içine alacak şekilde genişletilmiş, kökenin, oluşu da açıklaması beklenmiştir. Miletliler bu kökeni arkhe sözcüğüyle ifade etmişlerdir. Dolayısıyla arkhe sözcüğü, ilk filozoflarda genel düzen tasavvuruyla ilgili bir şeydir. Bu ilk filozofların düzen anlayışlarının önemli bir özelliği, kozmolojiye yönelik vurgusudur. Onlar, evreni bir tür ev gibi düşünmüşler ve bu evin neden var olduğunu değil, nasıl bir yapıya sahip olduğu üzerinde araştırma yapmışlardır.⁸⁷ Evreni ve evren düzenini ifade eden bir diğer kelime olan kozmos sözcüğü de ilk defa Anaksimandros tarafından kullanılmış ve kelime Empedokles tarafından da “düzen olarak evren” anlamında evrenin bütünüyle özdeşleştirilmiştir.⁸⁸

Pythagorasçılarının evren düzeni hakkındaki görüşleri, birbiriyle ilişkili olan iki görüşe dayanır. Bunlardan biri, “her şey sayıdır ya da sayılar her şeydir”, diğeri ise “evren uyumdur” görüşüdür. Bu iki görüş farklı Pythagorasçılarca değişik biçimlerde yorumlanmış, ancak nesnelerin ya da şeylerin gerçekliğinin sayısal terimlerle ifade edilebilir olduğu anlamı daima korunmuştur.⁸⁹ Pythagorasçılarının “evren uyumdur” sözündeki uyumdan maksatları, muhtemelen sayısal ilişkilerin bir uyumudur. Fakat sayısal uyumların nesneler arasındaki uyuma nasıl temel olduğu sorun olmuştur. Aristoteles'e göre, kimi Pythagorasçılar, şeylerin sayısal olduğunu, sayıların arkhe olduğunu savunmaktaydılar. Kimileri de sayıları, şeylerin kendisinden çıktıkları ve yine kendisine dönecekleri içkin bir töz, bazıları da şeylerin taklit ettikleri örnekler

⁸⁵ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978, 26.

⁸⁶ F. Mc Donald Cornford, *From Religion to Philosophy*, New York: Harper Torchbooks, 1957, s. 5.

⁸⁷ A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, Westminster-Maryland: The Newman Press, 1957, s. 5.

⁸⁸ Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, trc., Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984, s. 31.

⁸⁹ A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, s. 8.

(paradeigma) olarak görmüşlerdir.⁹⁰ Dolayısıyla Pythagorasçı evren düzeni anlayışı, maddenin varlığını ön koşul olarak kabul etmiş ve onu kozmosu aşır genişleyen sınırsız nefesle bir tutmuştur.⁹¹ Ayrıca bazı kaynaklara göre, Pythagoras, kosmosun tanrısallığına inananlar içinde sayılmaktadır.⁹² Sayılar, sınırsız-sonsuz, biçimsiz, düzensiz nefese sınır, biçim, düzen ve uyum vererek onu ruh haline getirmişlerdir. Bu şekilde evrende sonlu ve sonsuz unsur birleşmiş ve evren düzeni meydana gelmiştir.⁹³

Herakleitos’a gelince o, evrendeki kozmik düzeni bir “yasa” ile özdeşleştirmiş ve bu yasaı “tanrısall” olarak adlandırarak, Doğa Yasası kavrayışına yol gösteren bir düşünce zincirini harekete geçirmiştir.⁹⁴ Herakleitos, aynı zamanda, dünya düzeninin “her zaman ölçüye göre yanan ve ölçüye göre sönen bir ateş” olduğu görüşündedir.⁹⁵ Herakleitos, ateşi, sonsuz ve kozmik değişim sürecinin, düzenin kendisi olarak da değerlendirmektedir. Onun ateş hakkındaki bu düşüncesinde gâiyyet fikrinin kökenleri bulunmaktadır. Zira onun düşüncesine göre, evren bizatihi kozmos’tur, yani düzen ve evrendeki düzen de kaçınılmaz olarak bir düzen koyucuyu gerektirmektedir. Ayrıca tek bir ilahî yasa vardır ve evren Tanrı tarafından bu yasa ile yönetilmektedir.⁹⁶ Ayrıca Herakleitos’un her şeyin kendisinden bulduğu ve sonunda ona döneceği ölümsüz bir “logos”tan söz ederken inâyetle ilgili ilk fikrî çağrışımları vermekte olduğu dikkat çekmektedir.⁹⁷

Başka bir Yunan düşünürü Apolonyalı Diogenes’ten (m.ö. 428-427) günümüze ulaşan bir fragmentte, âlemin olabilecek en mükemmel düzen içinde olan âlem olduğu vurgulanarak şöyle ifade edilmektedir:

“Zira ilk maddenin her şeye, kışa ve yaza, güne ve geceye, yağmura ve rüzgâra, güzel havaya Nous’un etkisi olmadan belirli bir oran dâhilinde dağılmış olması mümkün değildir. Üzerinde

⁹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, trc., Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, 987^a-987^b.

⁹¹ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, trc., Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 61.

⁹² Aynı kaynaklar, Ksenophanes’in de Pythagoras gibi, kosmosun tanrısallığına inananlar içinde olduğunu zikretmektedir. Bk. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 203; Aristoteles, *a.g.e.*, 986^b, s. 105.

⁹³ Richard D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1994, s. 93.

⁹⁴ Francis E. Peters, *a.g.e.*, s. 203.

⁹⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I, s. 198.

⁹⁶ Jonathan Barnes, *Sokrat Öncesi Yunan Felsefesi*, trc., Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2004, s. 111.

⁹⁷ Peter Geach, *a.g.m.*, s. 88.

biraz düşünülecek olursa, öteki şeylerin de akla gelen en güzel tarzda düzenlendikleri görülecektir.”⁹⁸

Mükemmel bir evren düzeni fikrine sahip Apolonyalı Diogenes’te aynı zamanda evrenin işleyişinde gâiyyetin açık bir şekilde tanımlanmış bir manası da görülmektedir.⁹⁹

Teleoloji açısından Anaksagoras farklı bir noktada durmaktadır. Zira o, felsefe tarihinde ilk defa âlemi gâyeci bir bakış açısıyla açıklama teşebbüsünde bulunmuştur.¹⁰⁰ Anaksagoras’a göre âlem, kaos (düzensizlik) halinden kozmos (düzenli) haline gelmiş ve bu geçiş de kendiliğinden gerçekleşmemiştir. Nasıl ki, heykelin meydana gelebilmesi için heykeltıraşa ihtiyaç varsa, âlemin kaostan kozmosa geçişi için de bir düzenleyicinin olması gerekir. Dolayısıyla eşyayı meydana getiren sonsuz sayıdaki unsur, akıllı ve düzenleyici bir ilke olan Nous tarafından kaostan kozmosa çıkarılmış ve Nous, âlemin belirli gâyeler doğrultusunda ilerlemesi için ilk karışımı harekete geçirmiştir.¹⁰¹ Fakat bu hareketten sonra âlem, belirlenmiş bir gâyeye doğru kendiliğinden gelişmiştir. Platon ve Aristoteles, âlemin oluşumunu sağlayan kuvveti, bilinçli bir gâyeyi göz önünde bulunduran bir ilke (Nous) ile açıklamasından dolayı onu överek, kendi dönemlerine kadar hakiki düşünür olarak addetmişlerdir.¹⁰² Fakat onlar, âlemin gâyeci açıklamasını sonuna kadar götüremediği, Nous’un faaliyetini hareket kaynağı olmakla sınırlayıp, başka mekanik nedenlere başvurduğu ve Nous’a gâye sebep işlevini yüklememişinden dolayı Anaksagoras’ı tenkite tâbi tutmuşlardır.¹⁰³

Teleoloji, özellikle gâyeci düşünce, Sokrates öncesi Yunan felsefesinde olumlu bir tarz olarak Anaksagoras’ın felsefesinde bulunmaktadır. Fakat düzen ve gâyeci anlayışın felsefe tarihindeki seyrinin net bir şekilde anlaşılabilmesi için sadece onu savunan filozoflarla kalmayıp, söz konusu düşüncenin karşıtı olan filozofların

⁹⁸ Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, trc., Oğuz Özgül, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995, II, s. 71; Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s. 157.

⁹⁹ Francis E. Peters, *a.g.e.*, s. 371.

¹⁰⁰ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, The Presocratic Tradition From Parmenides to Demokritos*, II, s. 304-306; Ancak Anaksagoras, Nous’a bir ereksellik yüklemekle birlikte, Nous’un bu erekselliğini sadece evrene bir ilk hareketi verilmesi olayında kullanmış, daha sonraki safhalarında ise Nous’tan hiç söz etmeyerek, diğer İonya filozofları gibi, evrenin safhalarında mekanik nedenlere başvurmuştur. Bk. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, I, s. 304.

¹⁰¹ W. K. C. Guthrie, *a.g.e.*, II, s. 272-274.

¹⁰² Eduard Zeller, *a.g.e.*, s. 85; Aristoteles, *a.g.e.*, 984^b, s. 95.

¹⁰³ Platon, *Fedon*, trc., Aziz Yardımlı-Deniz Canefe, İstanbul: İdea Yayınları 1997, 97^c-98^c, s. 84-85; Aristoteles, *a.g.e.*, 985^a, s. 97.

görüşlerinin de ortaya konulması gerekmektedir. Bu yüzden de İbn Sînâ, *es-Semâu't-Tabîi* adlı eserinde gaiyyetin ispatını tartıştığı bölümlerde, Demokritos ve Empedokles'in düzen ve gaiyyet karşıtı görüşlerini değerlendirerek, evrendeki düzen ve gaiyyetin ispatını bu görüşlerin yanlış olduğunu göstererek yapmaktadır.¹⁰⁴ Dolayısıyla gâyeciliğin net bir şekilde ortaya konması, kökenlerinde bulunan olumlu ya da olumsuz fikirlerin karşılaştırmalı olarak analizine bağlıdır. Ancak gaiyyet karşıtı fikirler ileri süren düşünürlerin görüşlerine İbn Sînâ mezkûr eserinde düzen ve gaiyyetin ispatı konusunu işlediği bölümde ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Tekrara düşmemek için konuyla ilgili filozofların düşüncelerini ve İbn Sînâ'nın eleştirilerini gaiyyetin ispatı bölümüne bırakıyoruz.

Yunan felsefesinde Pre-Sokratik dönemde teleoloji, farklı filozoflarda çeşitli kavramlarla varlığını hissettirmektedir. İşte mezkûr dönemde teleolojinin kapsadığı gaiyyet, düzen ve inâyet kavramları yukarıda zikrettiğimiz ipuçlarında oluşmaktaydı. Platon'da ise teleoloji bütünlüklü bir hal almıştır. Zira evrende iyi ve mükemmel bir Tanrı tasavvuru ile onda bulunan bütün varlıklarda egemen olan gâye ve düzen fikrînin, ilk defa en mükemmel şeklini Platon'da kazandığı görülmektedir. Bu anlamda teleoloji ile ilgili sistemli fikirler ilk defa Platon düşüncesinde görülmektedir. Çünkü Platon, iyi ve yetkin bir Tanrı tasavvuru ile evrende her varlık türünde mükemmel bir gâye ve düzen olduğunu ileri sürerek teleoloji düşüncesini temellendirmiştir.

İlk defa ciddi şekilde Platon tarafından ele alınmış olan teleoloji, en olgun ve sistematik şeklini de Aristoteles ile birlikte kazanmıştır. Dolayısıyla bu iki filozof, teleoloji konusunda kendilerinden sonraki felsefe tarihini yönlendirici ve belirleyici bir etkiye sahip olmuşlardır. Platon'un teleoloji bağlamındaki etkisini düşündüğümüzde, özellikle *Timaios* adlı eserinin ayrı bir önemi olduğu açıktır.¹⁰⁵

Platon, *Timaios* adlı eserinde, Tanrı, ideler, zaman, mekân gibi kozmolojik ilkelerin birbiriyle ilişkisini inceleyerek, âlemin kaostan kozmosa geçişini açıklamakta ve Tanrı ile âlem ilişkisi çerçevesinde ilâhî inâyet kavramını merkeze alarak düzen ve gâyeliliği temellendirmektedir.¹⁰⁶ Platon, gâyeci anlayışı sonuna kadar götürmediği ve hadiselerin açıklanmasında bu ilkeyi esas almadığı gerekçesiyle Anaksagoras'ı

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *Fizik*, I, s. 74 vd.

¹⁰⁵ Fahrettin Olguner, "Eflatun", *DİA*, İstanbul 1994, X, s. 474.

¹⁰⁶ Plato, *Timaieus and Critias*, İng. trc., Desmond Lee, London 1977; Tr. trc. Erol Güney-Lütfi Ay, *Timaios*, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.

eleştirdiği noktadan hareketle, âlemdaki gâye ve düzeni, gök âleminden ölümlü canlılara kadar bütün duyulur dünyanın yaratılışı çerçevesinde ele almaktadır.¹⁰⁷ Onun felsefesi idealar dünyası ile duyulur dünya arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Platon, manevî akledilir, sonsuz, şekil birliğine sahip, bozulmaz ve hep kendinin aynı olan idelerin oluşturduğu akledilir dünya ile her türlü oluş ve bozuluşun hâkim olduğu duyulur dünya arasındaki ilişkiyi Tanrı kavramıyla açıklamaktadır.¹⁰⁸ Onun sisteminde Tanrı, bir taraftan âlemi kaos halindeki ezeli maddeye düzen vermek sûretiyle yaratmış, diğer yandan da âlemi yaratırken ezeli ve ebedi olan ideleri örnek almıştır.¹⁰⁹

Tanrı'nın yetkin (kâmil), iyi (hayır) ve cömert olduğunu ifade eden Platon, teleoloji düşüncesini, bir taraftan Tanrı'nın yetkin, iyi ve cömert olması ile ilişkilendirirken, diğer yandan da Tanrı'nın âlemi yaratırken örnek aldığı ide anlayışı ile bağlantısını kurmaktadır. O, âlemin yaratılmış olan şeylerin en güzeli, yaratıcısının da sebeplerin en yetkini olarak kabul etmektedir.¹¹⁰ İnâyet fikrinden ilk olarak gerçek manada söz eden Platon, Tanrı'yı "mutlak iyi, bilge ve mutlak adalet" olarak adlandırmış ve bunun yanı sıra Tanrı'nın yaratıcılığından, başka bir ifadeyle, O'nun evrene sûret vermesinden (Demiurge) bahsetmiştir. Ona göre Tanrı, mutlak iyidir ve O'nun iyiliği, iyiliği meydana getirmesinin temel dayanağıdır. Dolayısıyla görünür âlem, Tanrı'nın sûret vermesiyle cisim haline gelmiş ve vücut bulmuştur.

Tanrı âlemi yaratırken ideleri örnek almıştır.¹¹¹ Platon'a göre, Yaratan iyi olduğu ve iyi olan varlık da hiçbir şeye hırs duymayacağından dolayı, Tanrı her şeyin mümkün olduğunca kendisine benzemesini istemiş ve âlem bu şekilde meydana gelmiştir. O, oluşun ve âlemin sahip olduğu düzenin temel ilkesi olan Tanrı'nın, tamamen düzensiz bir hareket halindeki maddeye düzen verdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Platon, âlemdaki gâyeyi ve düzeni Tanrı'nın sahip olduğu nitelikleri merkeze alarak, âlemin varolmasını gâyelilik açısından açıklamaktadır. Bu bakımdan Platon ile birlikte, sebeplilik ilkesi gâyeci bakış açısıyla ele alınmıştır. Onun düşüncesinde gâyelilik, zorunluluğu kendisine tâbi kılmıştır. Zira filozof, görme olayını açıklarken, fizikî sebeplere yer vermekte ve ancak onları ikinci dereceden sebepler olarak

¹⁰⁷ Platon, *Fedon*, 97^c-98^c, s. 84-85.

¹⁰⁸ Fahrettin Olguner, a.g.m., s. 471.

¹⁰⁹ Plato, *Timaeus and Critias*, s. 41-41; *Timaios*, s. 24-25, 29^a-29^c.

¹¹⁰ Plato, *Timaeus and Critias*, s.41; *Timaios*, s. 24, 29^a.

¹¹¹ Plato, *Timaeus and Critias*, s. 41; *Timaios*, s. 24, 29^a.

nitelendirmektedir. Fakat bunlar, Tanrı ile ilişkisi içinde anlaşılması gereken ikinci derece sebeplerdir. Dolayısıyla âlemin doğuşunda, gâyelilik ve zorunluluk karışık bir fonksiyon icra etmiş, fakat Tanrı (Demiorgous), zorunluluğu kendi inâyetine, bilgeliğine boyun eğdirmiştir.¹¹²

Maddeyi, kendi başına tanımlanamayan, belirsiz ve görülmez bir şey olarak kabul eden Platon, onu ezelf yokluğun kendisi şeklinde tanımlar. Tamamen düzensiz olan madde, doğası gereği tanrısal faaliyete ve mükemmelliğe karşı gelmektedir, fakat form kazanmaya da uygun bir yapıdadır. Tanrı ise maddî dünyanın dışında olan ve hiçbir şekilde kuşatılamayandır. Tanrı, düzensiz maddeye, idealar dünyasının özelliklerini ve akılla anlaşılabilir dünyanın formlarını yüklemek suretiyle, ona olabilecek en iyi biçimde düzen ve sûret kazandırmıştır. Bununla birlikte nefis ve akıl kazandırarak, onu doğasının elverdiği şekilde ve en güzel bir biçimde şekillendirmiştir. Platon'a göre mutlak iyinin, ezelf ve ebedî sanatkâr olan Tanrı'nın aklî, gâî (ereksel) ve yüksek bilgeliği neticesinde madde yokluk olmaktan çıkmış, yaşanılacak bir yer haline gelmiş (kozmos şekline dönüşmüş) belirli, sınırlı ve nitelikli bir durum halini almıştır.¹¹³

Platon, Tanrı'nın düzensiz maddeyi düzene kavuşturmasının iki nedeni olduğunu belirtir. Bunlardan biri, Tanrı'nın her şeyin mümkün olduğu kadar en iyi olmasını istemesidir. Diğer de, Tanrı'nın düzenin, daima ve her bakımdan daha iyi olduğu hakkındaki düşüncesidir. En üstün olanın yarattığının da mükemmel olması gerektiği düşüncesinden hareketle Tanrı'nın, düzene koyduğu maddeye nefis ve akıl vermek suretiyle, âlemi mümkün olan en mükemmel şekilde yarattığını ifade eden Platon, burada Tanrı'nın inâyetinin önemli rolü olduğuna dikkat çekmektedir.¹¹⁴ Platon'a göre, Tanrı düzene koyduğu evrenle ve içinde yaşayan insanlarla sürekli olarak ilgilenmektedir. Bu bakımdan da Tanrı'nın inâyetine inanmak gereklidir.¹¹⁵

Platon'a göre, evren her şeyiyle bir düzen içindedir. Evren bir bütün olarak, yeryüzüyle, güneşiyle, yıldızlarıyla, yılları ve ayları birbirinden ayıran mevsimleriyle en mükemmel bir şekilde düzenlenmiştir. Bu düzenin kaynağı da evrenin kendi maddesi

¹¹² Plato, *Timaeus and Critias*, s. 66; *Timaios*, s. 47, 48^{a-b}.

¹¹³ Plato, *Timaeus and Critias*, s. 42-43, 123; *Timaios*, s. 25-26, 110, 29^e-30^c, 92^c.

¹¹⁴ Platon, *Timaios*, s. 24-25, 29^a-29^e, 109-110, 92^{a-b}.

¹¹⁵ Platon, *Yasalar*, trc., Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007, 899^e, 905^d, s. 386-388.

değil, Tanrı'nın inâyetidir.¹¹⁶ Platon, evrenin güzel olması ile orantılı oluşu arasında bağlantı kurar. Ona göre, evren, doğmuş olan şeylerin en güzeldir¹¹⁷ ve o, bu kadar güzel olan bir evrenin aynı şekilde orantısının bu güzellikte olması gerektiğini belirtir. Yani o, güzel olmanın orantılı olmak anlamına geldiğini iddia eder. Dolayısıyla ona göre, güzelde hiçbir zaman orantısızlık söz konusu değildir. Bir canlı, güzel olabilmek için tam orantı içinde bulunmalıdır.¹¹⁸ Platon'a göre, güzel ve orantılı olan şey, bu mükemmelliğini kendisinden kazanmış değildir. Âlemde görülen güzellik ve orantının gerçek nedeni Tanrı'dır. Bu bakımdan da Platon, tanrısal amacın karşısı olan rastlantıya yer vermez. Âlemin rastlantı ile doğduğunu, evrende var olmuş, var olan ve ileride var olacak her şeyin rastlantıya bağlı olduğunu söyleyenleri eleştirir.¹¹⁹ Platon'a göre, bu evrende bulunan düzen, içi boş bir düzen değildir, aksine bir amacı olan ve tanrısal nedenin, gâyenin emri altında bulunan bir düzendir.¹²⁰ Evrende böylesine mükemmel bir düzenin hâkim olduğunu belirten Platon, evrende ve insanda İyi'ye doğru ulaşma amacı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre evrendeki her şeyin yöneldiği gâye Mutlak İyi olan Tanrı'dır. Ancak o, İyi'ye varılmadıkça ulaşılan her şeyin boşuna olduğunu belirterek, iyi olmayan bir şeyi elde etmenin bir faydası olmadığını zikretmektedir.¹²¹ Görüldüğü üzere Platon'un düşüncesinde, varlıkların gâyesi, İyi'ye ulaşmak ve yükselmek, yetkinleşmektir. Varlıklardaki bu arzu yetisinin, gâyenin nedeni de Platon'un sistemine göre Tanrı'dır.

Filozof ayrıca kozmik düzen ile siyasal düzen arasında ilişki kurmaktadır. O, bedeninin düzen ve uyumluluğuna sağlık ve güçlülüğün etki ettiği gibi, ruhun düzenini de şehir devleti ile özdeşleştirmekte ve ruhun davranış düzenine ve düzgünlüğüne, yasalara uygunluk ve yasa dendiğini düşünmektedir. Dolayısıyla onun düşüncesinde iyilik ve mutluluk sorunu, ruhun iç düzeninin sağlanması sorununa dönüşmüş, insanın doğru, adil ve ölçülü olabilmesi için ruhunu yasaya uygun olarak düzenlenmesi gerektiği ortaya konulmuştur.¹²²

¹¹⁶ Platon, *Yasalar*, I-XII, 886^a, s. 383.

¹¹⁷ Plato, *Timaeus and Critias*, s. 41; *Timaios*, s. 24, 29^a.

¹¹⁸ Plato, *Timaeus and Critias*, s. 118; *Timaios*, s. 103, 87^c.

¹¹⁹ Platon, *Yasalar*, I-XII, 888^e-889^{a-b}, s. 387.

¹²⁰ Plato, *Timaeus and Critias*, s. 96; *Timaios*, 77, 68^c.

¹²¹ Platon, *Devlet*, trc., Sabahttin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000, s. 175-176, 505^{a-b}.

¹²² Platon, *Gorgias*, trc., Reyan Erben, İstanbul: MEB Yayınları, 1997, s. 100-101, 504^{b,c,d}.

Platon'dan sonra teleoloji ile ilgili sistemli bilgiler ileri süren Aristoteles (M. Ö. 384-322) olmuştur. Aristoteles'in düşünce sisteminde teleolojinin yerini, onun dört sebep teorisi ve bu teori içinde de gâye sebebe verdiği önemde bulmak mümkündür. Ayrıca filozofun gâye sebebe atfettiği önemin, en mükemmel bir tarzda düzenlenmiş âlem tasavvuruna sahip İslâm filozofları üzerinde etkili olduğu ve özellikle de İbn Sînâ tarafından bu âleme hâkim olan ve onun mükemmelliğinin bir göstergesi olarak ortaya konulan gâye ve nizam düşüncesi için bir hareket noktası olduğu söylenebilir. Aristoteles'in düşünce sisteminde teleoloji öğretisi temeldir. Onun teleoloji hakkında görüşleri öncelikli olarak metafizik fikirlerinde olmakla birlikte, daha çok biyoloji ile ilgili düşüncelerinde ortaya çıkmaktadır. Aristoteles, her organizmada bir gâye görmüş ve söz konusu gâyenin gerçekleşmesi için organizmalarda birtakım imkan ve kabiliyetlerin var olduğunu ileri sürmüştür.¹²³

Aristoteles'in teleoloji öğretisi, onun erken dönem eserlerinde ortaya çıkar ve *Metafizik* adlı eseriyle de kemâle erer. Onun eserlerinin çeşitli yerlerinde telos'un “iyi” olduğu açıklanır.¹²⁴ Aynı zamanda telos, “nihâî iyi” olarak da değerlendirilmektedir.¹²⁵ Aristoteles'e göre erek, sadece iyi olduğu düşünülen bir şey olabilir. Zira şeylerin kendisini elde etmek için varoldukları şey, en iyi olandır ve o, bu şeylerin ereğidir.¹²⁶ Buradan hareketle de Aristoteles, bütün kozmos'un ereksel nedeni olarak İlk Hareket Ettirici'yi kabul etmektedir.¹²⁷

Teleoloji bakımından Aristoteles'te kökten bir değişiklik olmaktadır. Yani Platon'un teleolojik şemasındaki hâkim etmen nous, Aristoteles için sadece insanî bir ustalıktır. O, Aristoteles sisteminde, yani amaçlı olarak tasarlanmış düzen dairesinde işler ve aslında sanatkârın yaptığı bütün iş, hem kendi ereğini kendinde bulan hem de

¹²³ Monte Ransome Johnson, *Aristotle on Teleology*, Oxford: Clarendon Press, 2005; Aristoteles'in biyoloji ile ilgili düşüncesinde ereksel neden atfettiği önem dolayısıyla onun teleolojisi içkin bir teleolojidir. Zira o, her bir türün ereğinin o türe içkin olduğu düşüncesindedir. Başka bir ifadeyle, bir türün ereği, büyümek, kendi türünü çoğaltmak, algılamak ve kendi varlığının elverdiği koşullar içinde özgür ve etkili bir biçimde hareket etmektir. Bk. David Ross, *Aristoteles*, trc., Ahmet Arslan ve dğr., İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002, s. 149-151.

¹²⁴ Aristoteles, *Fizik*, trc., Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 63-65, 195^a; a. mlf., *Metaphysica*, 1013^b; Tr. trc., *Metafizik*, 1013^b, s. 236-237.

¹²⁵ Aristoteles, *Metaphysica* 1072^b; Tr. trc., 1072^b, s. 505-506.

¹²⁶ Aristoteles, *Metaphysica*, 1013^b; Tr. trc., 1013^b, s. 237; ereğin, Kendinde İyi veya görünüşte İyi olması arasında bir fark yoktur. Gerçek İyi ile görünüşte İyi arasındaki ayrım için bk. Aristoteles, *Topikler*, trc., Hamdi Ragıp Atademir, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1952, VI, 8, 146^b 36.

¹²⁷ Aristoteles, *Metaphysica*, 1074^b; Tr. trc., 1074^b, s. 518-520.

bir hareket kaynağı olan fiziği taklit etmeye çalışmaktır.¹²⁸ Dolayısıyla telos, ereksel nedendir.¹²⁹

Aristoteles'in düşüncesinde ereksel neden birkaç manaya gelmektedir ve bu manalar arasındaki ayrım, onun hareketsiz varlıklar arasında da bulunabileceğini gösterir. Zira ereksel neden, hem kendisinin erek olduğu şey hem de ereğin kendisi anlamına gelir. Ereksel neden, ereğin kendisi anlamıyla hareketsiz varlıklar arasında olabilir. Bu anlamıyla ereksel neden, aşkın nesnesi olarak hareket ettirir ve bütün diğer şeyler, kendileri hareket ettirildikleri için hareket ederler.¹³⁰ Dolayısıyla ereksel neden, arzu nesnesi olarak, yani kendisi hareket ettirilmeksizin hareket ettirir. Bu diğer şeyler ise, yani göksel küreler, kendileri hareket ettirildikleri için hareket ettirirler ve kendilerine verilmiş olan hareketi naklederler. Bundan dolayı da Tanrı'nın, ereksel neden olarak hareket ettirmekle birlikte geleceğe yansıtılmış olan saf bir ideal olmadığının, tersine bilfiil ve ezelî-ebedî olarak varolduğunun unutulmaması gerekir.¹³¹

Aristoteles, âlemde meydana gelen her olayın maddî (heyûlânî), formel (sûrî), fâil (muharrik) ve gâye (ereksel/temâmî) şeklinde dört sebebi olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu dört sebep her olayda bulunsun da bazı durumlarda bunlar birbirine indirgenebilmekte ve sonuçta da varlığın ilkesi olarak madde ve form kalmaktadır.¹³² Filozofa göre, bu sebepler içinde gâye sebebin ayrı bir önemi vardır. Zira Aristoteles, âlemde bir gaiyyetin olmadığını ileri süren Empedokles'e karşı gaiyyetin tabiata hâkim olduğunu ispatlamaya çalışır ve tesadüfün varlığını kabul etmekle birlikte, bu tür olayların genel varlık alanında istisnâî bir durum teşkil ettiğini vurgular.¹³³

Aristoteles'e göre âlem, en büyüğünden en küçüğüne kadar içinde bütün üyelerine belli görevlerin düştüğü, her şeyin birbiriyle karşılıklı ilişkiler içinde olduğu ve bu ilişkilerin bir gâyeye göre düzenlendiği bir eve benzemektedir. Evrende bulunan bütün varlıklar, tabiatları elverdiği ölçüde bu bütünün iyi düzenine katılırlar. Çünkü

¹²⁸ Aristoteles, *Fizik*, 198^a-199^b, s. 79-89.

¹²⁹ Aristoteles, *Fizik*, 194^b, s. 59-61.

¹³⁰ Aristoteles, *Metaphysica*, 1072^b, Tr. trc., 1072^b, s. 505.

¹³¹ Ahmet Arslan, Aristoteles, *Metafizik* içinde, s. 505, 2. dipnot.

¹³² Aristoteles, *Fizik*, 194^b-195^b, s. 59-67; a. mlf. *Metaphysica*, 1013^a-1014^b; Tr. trc., 1013^a-1014^b, s. 234-239.

¹³³ Aristoteles, tesadüf ve şans ile ilgili eserinde oldukça geniş bilgiler vermektedir. Ancak bu konu daha sonra İbn Sînâ'da ele alınacağından dolayı burada konunun detayına girmemeyi yeğledik. Konuyla ilgili olarak bk. Aristoteles, *Fizik*, 195^a-199^b, s. 63-87; Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, s. 147 vd.

evrendeki bütün varlıklar tek bir amaç için düzenlenmiştir. Bu amaç da iyidir. Bütüne ait iyinin ilkesi ise Tanrı'dır. Tanrı, Aristoteles sisteminde bir ordudaki düzen ve disiplini sağlayan komutan gibidir.¹³⁴ Aristoteles'in tabiattaki düzen ve gaiyyeti açıklamak için "ev" ve "komutan" benzetmelerinin yanı sıra, "Tabiat bir kâhya gibi kendisinden herhangi bir şey yapılabilecek hiçbir şey fırlatıp atmaz.", "Tabiat boşuna bir şey yapmaz. Hiçbir şey boş yere değildir.", "Tabiat sanki geleceği görmüş gibi davranır.", "Tanrı ve tabiat boşuna bir şey yapmaz."¹³⁵ şeklinde antropomorfik bir üslup kullandığı görülmektedir.¹³⁶

Aristoteles'in evreni, bir gerçeklikler hiyerarşisinden oluşur. Bu gerçeklikler hiyerarşisi ise muayyen bir tarzda birbirine bağlı olan, hepsi farklı derecelerde madde ve formdan meydana gelen bileşimler olan ve bileşimlerden her birinin kendisini takip eden şeye bir dayanak ve özne ödevi gördüğü ve onu kendine özgü fiili ile aştığı sürekli bir merdivene göre düzenlenmiştir. Çünkü her tözsel form, kendisine dıştan olan bir maddede gerçekleşmesinin koşulunu bulmaktadır. Örneğin insan, bir gerçeklik olmak için, organlaşmış bir bedenin varlığını gerektirir. Daha üstün form, belirlenimlerinin daha büyük zenginliğinden ötürü, daha aşağıdaki formun varlık nedeni ve akılsal ilkesidir. Böylece tedrici olarak madde, öge ve kuvveyi sürekli bir şekilde dışarı atarak kendisine ulaştığımız mutlak saf olan form, artık gerçekleşmek için daha önceden varolan bir maddeye dayanmaya ihtiyaç duymaz. O kendisinden başka bir koşula sahip değildir ve en yüksek, en mükemmel anlamda gerçekliktir. Evrendeki bütün bireylere varlık ve akılsallık veren en gerçek varlıktır. Dolayısıyla var olan her şey, muayyen bir derecede ve kendisine has mükemmelliği ölçüsünde mutlak anlamda gerçek ve tek şey olan tanrısal varlıktan, en yüksek formdan pay alır. Her şeye form veren, hiçbir şeyden form almayan Tanrı, bu şekilde kendisinde diğer akılsallıkları içeren en yüksek akılsal ve formel nedendir. Bundan dolayı Tanrı, ereksel neden, en yüksek İyi, evrensel çekim ve mıknaş, aşk ve arzunun en son objesidir.¹³⁷

Tanrı, Aristoteles'in sisteminde aynı zamanda salt fiil olarak, ezelî-ebedî, hareketsiz ilk Hareket Ettirici'dir. O, fail neden olarak doğrudan doğruya temas yoluyla, ancak karşılıklılık olmaksızın ve kendisine temas edilmeksizin Sabit Yıldızlar Küresini

¹³⁴ Aristoteles, *Metaphysica*, 1075^a, Tr. trc., 1075^a, s. 523.

¹³⁵ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 271^a, 290^a, 291^b, s. 31, 133, 139.

¹³⁶ David Ross, *a.g.e.*, s. 100, 152.

¹³⁷ Ahmet Arslan, Aristoteles, *Metafizik* içinde, s. 502-503, 1. dipnot.

hareket ettirir ve ona tekdüzenli, sürekli ve ezelî-ebedî bir hareket verdirir.¹³⁸ Onların bu hareketi, salt fiilin hareketine en yakın olan bir harekettir ve özsel ilişkilerini muhafaza eden sıkı özdeşlikten dolayı düşüncenin kendi hareketine en mükemmel anlamda benzeyen bir harekettir. İster doğrudan doğruya, ister aracı küreler vasıtasıyla İlk Küre ile temas halinde olan diğer küreler de kendi paylarına ezelî-ebedî ve sürekli bir harekete sahiptirler. Ama bu, kendilerini İlk Hareket Ettirici'den ayıran aracı varlıkların gitgide artan sayısından dolayı artık tekdüzen olmayan bir harekettir.¹³⁹ Hareketin derece ve değerinin alçalması Ay altı dünya küresine kadar devam eder. Burada dairesel hareket, yerini, zaman bakımından dört ögenin döngüsel değişimlerine ve oluş, yokoluş, büyüme, küçülme ve değişme bakımından da canlı varlıkların ve insanın hareketlerine bırakır. Her şey, mümkün oldukça en tam varlığa, ezelî-ebedîliğe yönelir. Ancak Ay altı âleminin bireyleri, İlk İlke'den fazla uzak oldukları, başka bir ifadeyle, maddeye fazla gömülmüş ve kuvve tarafından kendilerine fazla nüfuz edilmiş oldukları için yüksek kürelerin imtiyazı olarak kalan bu ezelî-ebedîliğe ulaşma imkânından mahrumdurlar. Fakat bireyin türünün kendisine, oluşun sürekliliği ve devamlılığı sayesinde bir çözüm bulunmuş ve bu şekilde bireylerin kaderi yok olmak tehlikesinden kurtarılmıştır. Böylece evrenin mükemmelliği ve tanrısal hayattan pay alma emniyet altına alınmıştır. Tanrısal hayat, dolaylı olarak kendisini evrenin her noktasında hissettirmektedir. Bu bakımdan O, bütün sistemin ereği ve sonudur.¹⁴⁰ Ay altı âlemde dört ögenin sürekli birbirine dönüşümü, kendi tarzında İlk Hareket Ettirici'nin süreklilik ve ezelî-ebedîliğini taklit etmektedir.¹⁴¹ Böylece dünyanın oluşumu, hareket aracılığıyla ezelî-ebedîliğin hareketli bir taklidi içinde gerçekleşmektedir. Onun bu hareketi sayıya göre gerçekleşen bir harekettir. Bu şekilde oluş ve yokoluş içinde olan varlıkların ay altı dünyası, ezelî-ebedî gerçekliklerin kusurlu bir taklidine indirgenebilmektedir. Bireylerin gerçekleştiremez olan süreklilik ve ezelî-ebedîliklerinin yerine Ay altı âlemi, formun devamlılığı ile türsel süreklilik ve ezelî-ebedîliğe erişmektedir. Dolayısıyla evrenin görelî mükemmelliği, bu şekilde âlemde bile gerçekleşmektedir.¹⁴²

¹³⁸ Aristoteles, *Metaphysica*, 1072^a, Tr. trc., 1072^a, s. 503.

¹³⁹ Aristoteles, *Metaphysica*, 1072^a, Tr. trc., 1072^a, s. 503-504.

¹⁴⁰ Ahmet Arslan, Aristoteles, *Metafizik*, s. 502-503, 1. dipnot; Aristoteles, *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, trc. Celal Gürbüz, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990, II, 338^b, s. 157-158.

¹⁴¹ Aristoteles, *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, II, 338^b.

¹⁴² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2001, 415^{a-b}, s. 82-85.

Aristoteles'e göre, eğer bir şey hareketli ise bu onun olduğundan başka türlü olmaya elverişli olduğu anlamına gelmektedir.¹⁴³ Bu yüzden Şayet İlk Muharrik kendisi hareket etmiş olsaydı, onun hareketi ya dıştan veya kendi içinden bir etki sonucu olabilirdi. Onun hareketinin dıştan olması, muharrikler zincirinin sonsuza kadar devam etmesini gerektireceğinden mümkün değildir. İkincisi ise hareket edenle hareket ettirenin aynı olmasını gerektirir ki, bu da birtakım problemlere sebep olur. Zira hareket eden şey, daima değişikliğe uğrar ve bölünebilir. Böyle bir durumda ise müessir, kendi eseri tarafından kuşatılmış olur. Hâlbuki İlk Muharrik, bu gibi eksikliklerden uzak olmalıdır.¹⁴⁴ Bu bakımdan da ona göre, hareket eden her şey, hareket ettirilen bir şey olması bakımından olduğundan başka türlü olma gücüne sahiptir. O, niteliksel, niceliksel değişmeye, yer değiştirmeye vb. tâbidir. İlk Hareket Ettirici'nin doğrudan doğruya üzerinde etkide bulunduğu Sabit Yıldızlar küresi, tözsel değişme dışında değişmenin ilk türü olan yer değiştirme hareketine, hatta yer değiştirme hareketinin ilk türü olan dairesel yer değiştirme hareketine sahiptir. Bundan dolayı da onun ancak ilk tür gücü, kuvvesi, yani yer değiştirme kuvvesi vardır. Fakat Sabit Yıldızlar Küresi'nden farklı olarak, İlk Hareket Ettirici, salt fiil, hareketsizliğinden dolayı mutlak anlamda olumsuzluk ve hareketten korunmuştur. İlk Hareket Ettirici, ancak dairesel yer değiştirme hareketine tâbi olabilir. Ancak o hareketi meydana getirenin kendisidir ve nasıl ki, ilk değiştiricinin kendisi değiştirilemezse, İlk Hareket Ettirici de hareket ettirilemez. Dolayısıyla İlk Hareket Ettirici, kuvve ve değişmeden korunmuştur. Onun olduğundan başka türlü olması da mümkün değildir ve o zorunlu olarak ne ise odur. İlk Hareket Ettirici, zorunlu olduğundan dolayı en yüksek anlamda İyi'dir ve bu anlamıyla O, ilkedir. O'nun doğasına aykırı olan bir şeyden etkilenmesi söz konusu değildir.¹⁴⁵ İlk Hareket Ettirici, saf fiil olduğu için hayata sahip olan değil, hayatın kendisi olan şeydir. Bu ilke, insanın kısa bir süre yaşaması mümkün olan en mükemmel hayatla karşılaştırılabilir bir hayattır. O her zaman bu hayattır ve O'nun fiili aynı zamanda zevktir. Benzer şekilde, Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan fiili de en mükemmel ve

¹⁴³ Aristoteles, *Metaphysica*, 1072^b, Tr. trc., 1072^b, s. 505-506.

¹⁴⁴ Aristoteles, *Fizik*, 258^b-260^a, s. 375-383.

¹⁴⁵ Aristoteles, *Metaphysica*, 1072^b, Tr. trc., 1072^b, s. 506.

ezelî-ebedî bir hayattır. Bu yüzden de Tanrı, ezelî-ebedî, mükemmel bir canlı olarak adlandırılmalıdır.¹⁴⁶

Gök ve doğa ise bu şekilde zorunlu olan bir İlke'ye bağlıdır.¹⁴⁷ Gök, bu tanrısal ve ezelî-ebedî ilkeyi hareketinin tekdüzenliliği ile, diğer canlı varlıklar ise oluşun devamlılığı ile ellerinden geldiğince taklit etmeye çalışırlar.¹⁴⁸

Aristoteles, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi “sevgi” kavramı ile açıklar. Ona göre, sevilen ve düşünülen şey, sevenin ve düşünenin ilgisini çekerek onu nasıl hareket ettiriyorsa İlk Muharrik de âlemi o şekilde hareket ettirir.¹⁴⁹ Filozofun *Metafizik* adlı eserinin “Lambda” bölümünün yedinci faslında, konuyla ilgili olarak Kendisi Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin felekleri harekete geçişi, sevilenin harekete geçirilişine benzetmesi, aşk kavramının kozmolojik karakterinin önemini yansıtmakla birlikte, kavram, filozofun sistemi içinde temel bir bileşen olarak bulunmaz. Nitekim Aristoteles, her şeye ihtiyacı olmayan, yapmayan, özü salt kendini düşünme olan, öncesiz ve sonrasız mutluluğa sahip Tanrı'nın evreni, onun kendini özlemesi ve arzu etmesiyle etkilediğini söylerken, varlıkta bütün olup bitenlerin, hep maddenin Tanrı'yı özleyişi yüzünden olduğunu ifade eder ve Tanrı'nın bütün hareketin sebebi olmasını da bu şekilde açıklar.¹⁵⁰

Yukarıda da değindiğimiz gibi hareket, Aristoteles'e göre, gerçekte kuvve halinde olanın gerçekleşmesinden başka bir şey değildir.¹⁵¹ Kuvve hali ise fiil halinden öncedir. Aristoteles kuvve halinden fiile geçişi ereğe bağlamakta ve bu anlamda hareket ile gâye arasında bir ilişki kurmaktadır. Zira ona göre, fiil bir erektir ve kuvve de erek için tasarlanmıştır. Filozof buna örnek olarak hayvanların sahip olduğu yetileri gösterir. Mesela hayvanlar, görme yetisine sahip olmak için görmezler. Aksine, görmek için görme yetisine sahiptirler.¹⁵² Ayrıca hareketli unsur, ancak form, hareket ettirilen de ancak potansiyel yani madde olabilir. Form, belirli bir form ya da gerçekliğe doğru zorlandığından dolayı maddenin üzerinde etkinlikte bulunur. Zira madde doğası gereği,

¹⁴⁶ Aristoteles, *Metaphysica*, 1072^b, Tr. trc., 1072^b, s. 507-508.

¹⁴⁷ Aristoteles, *Metaphysica*, 1072^b, Tr. trc., 1072^b, s. 507.

¹⁴⁸ Bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 415^a, s. 84; krş. Aristoteles, *Oluş ve Yok Oluş Üzerine*, 336^a (32)-b (6).

¹⁴⁹ Aristoteles, *Metaphysica*, 1072^a, Tr. trc., 1072^a, s. 504-505.

¹⁵⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, s. 76.

¹⁵¹ Aristoteles, *Fizik*, 201^a, 10 vd.

¹⁵² Aristoteles, *Metaphysica*, 1050^a, Tr. trc., 1050^a, s. 409.

iyi ve tanrısal bir şey olarak forma iştıyak içerisinde bulunur.¹⁵³ Her nerede madde varsa bir değişim olasılığı, kuvve halinden fiile ve harekete ilerlemeye bir ihtimal mevcuttur. Buna karşılık gayri maddî olan değişimden münezzehtir ve hareketsizdir ve form mükemmel, madde kusurlu varlık olduğundan ilk hareket ettirici kesinlikle varlık hiyerarşisinin en yüksek noktasına eriştiği mükemmeliyette olmalıdır. Ayrıca âlem belli bir ereğe doğru ilerleyen tek bir evren ve evren küresinin hareketi yeknesak ve sürekli olduğundan ilk hareket ettirici de tek, bizzât nihaî sebep olabilir. Bu nihaî sebep olan İlk Hareket Ettirici de zorunlu varlıktır ve zorunlu olarak var olması bakımından da varlığı İyi olan'dır. Bu anlamıyla o, aynı zamanda her şeyin ilkesidir. O, mutlak mükemmel varlıktır. Mutlak mükemmel varlık, en yüksek iyi, aynı zamanda her şeyin kendisine yöneldiği erektir.¹⁵⁴ Dolayısıyla Aristoteles'in düşüncesinde âlemin eşsiz nizamı, bütünlüğü ve hayatı Tanrı'ya bağlıdır. Fakat o, tanrısal iradenin dünya üzerinde etkinliğini ya da evrenin gidişatında herhangi bir yaratıcı etkinliği kabul etmez.

Aristoteles, Tanrı'yı gâye sebep ve onun ilkesi olarak düşünmekte, fakat düşünürün Tanrı hakkındaki görüşlerinden hareketle, filozofun Tanrı-âlem arasında sıkı bir ilişkiyi öngördüğü sonucuna da varılmamalıdır. Çünkü Aristoteles, Tanrı'ya, yaratma veya da Platon'da olduğu gibi inâyet atfetmemektedir. Onun düşüncesinde Tanrı, âlemin gâye sebebi olması anlamında fâil sebeptir ve bunun neticesinde de âlem, Tanrı'ya benzemek, O'na ulaşmak amacıyla hareket etmektedir. Bu bakımdan tek etkinliği, kendini düşünmek olan ve gaiyyet ile onun sonucu olarak hareket zincirinin de başında bulunan Hareket Etmeyen Hareket Ettirici olan Tanrı'nın, yaratma, inâyet ya da başka herhangi bir yolla âlemle doğrudan bir ilişki içinde olduğunu söylemek Aristoteles'in düşünce sistemi bakımından mümkün değildir.¹⁵⁵ Fakat yapılan başka bir değerlendirmeye göre, Aristoteles'in düşünceleri de Platon'da olduğu gibi, hiçbir şekilde kuşkuyla mahal bırakmayacak derecede tanrısal inâyetin önemini vurgulamakta ve bizlere açık bir şekilde hareket ettiriciden ve maddeye form vericiden söz etmektedir. Aristoteles, yaratıcı bir Tanrı'dan söz etmese de Tanrı'nın evren üzerinde hareket ettirici ve düzenleyici bir niteliğini vurgulamakta ve tanrısal inâyetin ipuçlarını vermektedir.¹⁵⁶

¹⁵³ Aristoteles, *Fizik*, 192^a, 16; a. mlf., *Metaphysica*, 1072^b; Tr. trc., 1072^b, s. 506.

¹⁵⁴ Aristoteles, *Metaphysica*, 1072^b; Tr. trc., 1972^b, s. 505-506.

¹⁵⁵ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: 1983, s. 216-218.

¹⁵⁶ Aydın Topaloğlu, "Tanrısal İnâyetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 27, Yıl 2004/2, s. 109.

Ancak Aristoteles'in hem tanrısal inâyet düşüncesine sahip olduğunu hem de âleme hâkim olan gaiyyete dair görüşlerini, İslâm filozoflarında olduğu gibi, ilâhî bilgi ve planın gerçekleşmesi şeklinde değil de, tabiattaki gâyeler açısından bilinçsiz bir eğilimin mevcut olduğu şeklinde yorumlamak uygun görülmemektedir. Bununla birlikte David Ross, Aristoteles'in tabiattaki gaiyyet ve nizam hakkında kullandığı benzetmelerin edebî bir unsur veya sıradan bir düşünme tarzında verilen bir taviz olarak ele alınması gerektiğini düşünmektedir.¹⁵⁷

Sonuç olarak, Aristoteles'e göre Tanrı, saf ve aşkın, en yüksek kişi olarak, varlığın iki kutbu, madde ve saf düşünce arasında gelişen formlar dizisinin doruk noktası ve sonudur. Tanrı, ereksel neden olarak fail nedendir. Evrende her şey, en son bir gâye sebebe dayanmakta ve bu gâye de her şeyin ilk ilkesi olan Tanrı'dır. Âlem de Tanrı'ya benzemek ve ona ulaşmak için hareket eder.

Aristoteles'ten sonra Hellenistik dönemde de teleoloji ile ilgili olarak oldukça önemli görüşler ileri sürülmüştür. Hellenistik dönemin önemli felsefe okullarından biri olan Stoacılığın teleoloji ilgili düşünceleri oldukça önemlidir. Aynı zamanda Hellenistik dönemin bir diğer önemli temsilcisi de Epiküros'tur (m.ö. 270). Teleoloji bağlamında onun önemi, âleme gâiyyet ve düzen yerine tesadüfün hâkim olduğunu ileri sürmesi ve felsefe tarihinde kötülük problemini ilk formüle eden kişi olmasındandır.¹⁵⁸

Bu dönem en önemli düşünürlerinden Plotinus'un geliştirdiği Yeni Eflâtunculuk sisteminin de İslâm düşüncesi üzerindeki etkileri bilinmektedir. Söz konusu sistemin etkilerinin en önemli sebepleri arasında, özellikle Aristoteles'e yanlışlıkla nispet edilen iki eser vardır. Bunlardan biri, gerçekte Plotinus'un Enneadlar'ının IV, V ve VI. bölümlerinin açıklamalarının bir özeti olan *Esûlûcyâ Aristûtâlîs* veya *Kitâbu'r-rubûbiyye*¹⁵⁹ olarak tanınan eser, diğeri de Yeni Eflatunculuk sisteminin önde gelen simalarından biri olan Proclus'un (ö.485) *Elementatio Theologicae*'sini (Liber de Causis) merkeze alan bir ilk sebepler ve felsefî düşünceler koleksiyonu görünümündeki

¹⁵⁷ David Ross, *Aristoteles*, s. 100, 151-153.

¹⁵⁸ John Hick, *Evil and the God of Love*, London-Macmillan: 1993, s. 5.

¹⁵⁹ Eserin yazılış tarihi, Arapça ve Latince tercümeleri ve metin analiziyle ilgili bk. Abdurrahman Bedevî, *Eflûtîn 'inde'l-Arab*, Kahire: Mektebetü'n-nehdâti'l-Arabiyye, 1955, s. 1-55; Mahmut Kaya, *a.g.e.*, s. 288-292; Burhan Köroğlu, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2000, s. 125-145.

*Kitâbu'l-Îzâh fî'l-hayri'l-mahz*¹⁶⁰ adlı kitaptır. Dolayısıyla teleoloji ile ilgili olarak, Hellenistik dönem düşünürlerinin ve eserlerinin önemi büyüktür. Bundan dolayı bu bölümde ayrı başlıklar altında Plotinus ve Proclus'un fikirlerini incelemeyi yeğledik.

Yunan Felsefesinde teleolojik düşüncenin yer aldığı bir diğer sistem de Yeni Platonculuktur. Asıl kurucusu Amonnius Saccas (ö. 242-243) olmakla birlikte öğrencisi Plotinus (ö. 270) tarafından sistemleştirilen sistem, İslâm düşüncesi üzerinde de çeşitli şekillerde etkileri olmuştur. Hatta konumuzla ilgili kozmik düzen ve gâiyyet çerçevesinde İslâm filozoflarını etkilediği oldukça aşikârdır.

Plotinus'un felsefesi, özellikle ortaya koyduğu sudûr teorisi, kozmosun, statik ve sonsuz olmasına karşın canlı ve organik olan yapısının hiyerarşik bir düzenini vermeye çalışır. Onun sudûr teorisi sisteminde, kozmosta biri iniş ve diğeri de çıkış olmak üzere iki hareket söz konusudur. İniş hareketi aklî, yükseliş hareketi ise aklî değil, daha çok mistik bir süreçtir. Filozof, iniş hareketinde, varlığın Bir'den çıkıp çeşitli varlık derecelerini geçmek suretiyle onun en düşük derecesi kabul edilen madde âlemine kadar inişini, çıkış (yükseliş) hareketinde ise tam tersine maddeden başlayıp Bir'e kadar yükselişi açıklamaktadır.¹⁶¹

Plotinus'un felsefî sisteminin merkezinde üç hipostaz bulunur. Bunlar, Bir (Tanrı), Nous (Akıl) ve Ruh (Nefs) kavramlarıdır. Filozofun teleolojik görüşleri de bu kavramlara yüklediği anlamlarda ortaya çıkmaktadır.

Filozofun ortaya koyduğu sistemin zirvesinde aşkın İlk Hipostaz'ı olarak nitelendirdiği Bir, yani Tanrı bulunmaktadır. Plotinus, O'na çoğunlukla "Bir" demekle birlikte bazen de "İyi" ismini verir. Filozof, her varlığın bir madde ve formdan oluştuğunu düşünmektedir. Bu bakımdan da ona göre, Bir, (Tanrı, evrenin formu) ve madde evreni oluşturan temel prensiplerdir. Yani bu ikisi bütün evrenin ana maddesinin iki kutbu gibidir. Tanrı her şeyi meydana getiren etkin kudrettir, madde her etkiyi alan, her şey olan, sonsuz değişen/dynamis, mutlak *energeia*'nın zıddıdır. Bununla beraber,

¹⁶⁰ Eserin kaynağı, muhtevası ve metin analiziyle ilgili geniş bilgi için bk. Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese 'inde'l-Arab*, Kuveyt: Vekaletü'l-Matbuat, 1977, s. 1-30; Mahmut Kaya, *a.g.e.*, s. 300-302; Burhan Köroğlu, *a.g.e.*, s. 107-125; Richard C. Taylor, "A Critical Analysis of the Structure of the Kalâm fî mahd al-khair (Liber de Causis)", *Neoplatonism and Islamic Thought*, nşr. Perviz Morewedge, Albany: State Univesity of New York, 1992, s. 11-40.

¹⁶¹ A.H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, s.179.

madde formu kabul ettiğinden, ona karşı mutlak bir antitez oluşturmaz ve son tahlilde ancak en yüksek bir tek prensip vardır ki bu, Form, Bir, Tanrı'dır.¹⁶²

Tanrı mutlak anlamda aşkındır, Bir'dir. Tüm düşünce ve varlığın ötesinde olan Tanrı, anlatılamaz ve kavranamazdır.¹⁶³ Filozof, Tanrı'ya Bir ve İyi niteliklerinden başka herhangi bir olumlu sıfatın yüklenemeyeceği düşüncesindedir. O, Tanrı'da herhangi bir çoğalma ya da bölünme olmaksızın Bir olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Tanrı, herhangi bir cüzî "iyi" olmaktan çok, genel olarak İyi'dir.¹⁶⁴ Dolayısıyla Plotinus, birlik ve iyilik yüklemelerinin, Tanrı'nın Bir ve İyi olması anlamında O'na yüklenmesini kabul eder. Ancak o, bu yüklemelerin bile Tanrı'yı anlatmakta yetersiz olduklarını düşünmekte ve bunların Tanrı'ya ancak analogi yoluyla uygulanabileceklerini vurgulamaktadır.¹⁶⁵

Plotinus, Bir ile çokluk arasındaki ilişkiyi anlatmak için sudûr teorisi (emanasyon; feyz, taşma) adını verdiği bir öğreti geliştirmiştir. Plotinus'un sudûr teorisi, gayri maddî bir oluş sürecidir. Mezkûr sudûr teorisine göre, Plotinus'un ikinci hipostazı olan Nous, Bir'den, üçüncü hipostaz olan Ruh da Nous'tan kaynağını hiçbir şekilde etkilemeden zorunlu olarak çıkar. Sistemde daha az eksiksiz olanın daha eksiksiz olandan çıkması gibi bir zorunluluk ilkesi söz konusudur. Sudûr teorisinde Bir'in herhangi bir bilinçli etkinliği, irâdeli bir seçimi söz konusu değildir. Sudûr tamamen kendiliğinden gelişen bir etkinliktir ve onun zorunluluğu, onun gerçekleşmemesinin veya başka bir şekilde gerçekleşmesinin mümkün olmaması anlamında bir zorunluluktur. Zira Bir'in taşmasında herhangi bir etkenin varlığından söz edilemez. Filozof, Bir'i, kendisi eksilmeden aydınlatan Güneşe benzetir. Ona göre, iki'nin Bir'den taşması, ışığın güneşten yayılması gibi, kaynağı Bir'i etkilemeyen ve azaltmayan bir taşma olmalıdır. Onun burada söz konusu ettiği ışık, maddî bir ışık değildir. Dolayısıyla bu husus, ışığın kendisinden çıktığı kaynağın maddî kaynak olmaması gibi bir şeydir.¹⁶⁶

¹⁶² Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998, s.111.

¹⁶³ Plotinus, *The Enneads*, trc. Stephen Mac Kenna, Penguin Boks, London: 1991, V,4,1, s. 226-227.

¹⁶⁴ Plotinus, *The Enneads*., VI,7,38, s. 340, VI,8,9, s. 347.

¹⁶⁵ Frederich Copleston, *Felsefe Tarihi, I, Önsokratesler ve Sokrates*, trc. Aziz Yardımlı, İstanbul: İDEA Yayınları, 1997, s.465-466.

¹⁶⁶ Plotinus, *The Enneads*, IV,3.10, s. 147-148, V,4.7, s. 231-232, VI, 9.6, s. 357.

Plotinus'un varlık hiyerarşisinde, Bir'den ilk sudûr eden şey ikinci hipostaz olan Nous'tur. Plotinus, Platon'un *Timaios* adlı eserine vurgu yaparak, onun evrenin meydana gelişini anlatırken, Tanrı'nın iyi olduğunu ve iyi olan şeyin hiçbir kıskançlığa sahip olmadığını ve Tanrı'nın kıskanmaksızın bütün şeylerin mümkün olabildiğince kendisi gibi olmasını istediği şeklindeki sözlerini aktarır.¹⁶⁷ Plotinus, Platon'nun Tanrı hakkındaki fikirlerini kendi kozmolojisinin temel yasası kabul etmekle, Bir'in başka bir şeye ihtiyacı olduğu için değil, sadece iyi olduğu için kendisi dışındaki bütün varlığı meydana getirdiğini ifade etmektedir.¹⁶⁸

Plotinus'un sisteminde, Mutlak Bir olan En Yüce İlke'den, onun mutlak mükemmelliğinin ve iyiliğinin bir sonucu olarak taşan ilk varlık, ilk doğa Nous'tur.

Mutlak birlikten çokluğun meydana gelmesini sağlayan bu ara varlık, birlik ile çokluğun bir arada bulunduğu Nous'tur. Plotinus, varlık'ın daima bir şeyin varlığı olduğunu düşündüğünden ve bu anlamda Bir'in bir şey olmadığı için İlk Varlık olamadığını söylemektedir. Ona göre, Nous "İlk Varlık"tır ve Bir'in "İlk Varlık" olduğunu söylemek ona ikilik katmak demek olacaktır ki, Bir, "varlık"tan ve "öz"den aşkındır. Bu yüzden Plotinus'un ontolojik hiyerarşisinde ilk varlık, Nous'tur.¹⁶⁹

Nous'un Bir'den taşması hem birliğin bir başka düzeyde devam etmesi, hem de çokluğa atılan ilk adım manasına gelmektedir. Zira çokluk, Nous'ta gerçekleşmekte, fakat Nous aynı zamanda Bir'den çıkan ilk varlık ve prensip olduğundan dolayı birliğini de korumak zorundadır. Nous'un birliği alması kendi imkânına göredir. O Mutlak Birlik'i kendinde değil, farklılık içindeki birliğinde aldığından dolayı birlik ve çokluğu birlikte içerir. Konumu gereği Nous, mükemmellik bakımından Bir'e en yakın olan varlıktır. Tıpkı Bir'de olduğu gibi, O da kendisinden bir şey eksilmeksizin, hareket etmeksizin, kendi benzerini, yani üçüncü hipostez olan Ruh'u üretir. Nous'un Bir'den taşmasında olduğu gibi, Ruh'un Nous'tan taşması da aynı zorunlulukla gerçekleşir. Sisteme göre Nous ve Ruh, mükemmelliklerini, kendilerinin üstündeki ilkeye borçludur. Zira filozofun sistemine göre, hiçbir varlık en mükemmel gerçekliğin şartlarını asla kendinde bulamaz. Böylece her varlık, kemâlini gerçekleştirebilmek için daima kendisinden yukarıda olana yönelmek ve onu izlemek zorundadır. Altta olanın üsttekini

¹⁶⁷ Platon; *Timaios*, 29^e, s. 25.

¹⁶⁸ Plotinus, *The Enneads*, V,4.1, s. 226-227.

¹⁶⁹ Zerrin Kurtoglu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992, s. 67.

izlediği bu sistemde yukarıda bulunan ilke de kayıtsız kalmayarak sebebi olduğu varlığı aydınlatır ve mükemmelleştirir. Fakat sistemin zirvesinde bulunan Bir için başka bir varlığı temaşa etmesi söz konusu değildir. Bilakis O, doğası gereği temaşa etmez. Diğer varlıklar ise onu izlerler. Sistemin gerektirdiği bir zorunlulukla Nous, Bir'i temaşa ederek, herhangi bir çabası, isteği ya da eğilimi olmaksızın, başka varlığın kendisinden taşmasına neden olur. Onun bir başka varlığa sebep olması herhangi bir hareket ya da zorlama olmaksızın gerçekleşmektedir. Ancak Nous'un Bir'i izleyerek kendisinden varlığın taşması aklî olmayan bir süreç değildir. Hatta bununla ilgili olarak Plotinus, "Bu Evren'in varoluşunu ve tutarlı yapısını otomatik etkinliğe ve tesadüfe bağlı kılmak, mantıksızdır. Böyle bir nosyon yalnızca ne aklın ne de sıradan algının olmadığı yerde düşünülebilir."¹⁷⁰ demektedir. Dolayısıyla Plotinus'a göre, taşma hem aklî hem de zorunludur. Zira onun düşüncesinde, aklî olmayan ile tesadüf aynı doğadandır. Fakat Plotinus, oluşu tesadüfe bağlamamaktadır. Şayet onun sistemine göre oluş tesadüfe bağlı olsaydı, Bir'den çıkan ilk varlık Bir-Çok olan Nous değil, Bir ve Çok olan Ruh olurdu. Böyle bir şey ise Plotinus için imkânsızdır. Zira Bir'den ancak yine 'bir olan' şey çıkabilir. Netice itibariyle Plotinus'un ortaya koyduğu sisteme göre, çokluk ancak Nous düzeyinde ortaya çıkar.¹⁷¹

Kozmolojisi üç hipostaza dayanan Plotinus'un sisteminde maddî ve duyulur dünyanın gerçekleşmesi için Nous'un altında aktif ve hareketli olan üçüncü hipostaz olan Ruh vardır. Nous'un Bir'i temaşası neticesinde Ruh, taşmıştır. Nous'tan Ruh'un taşması da Nous'un Bir'den taşması ile benzer nitelikleri taşımaktadır. Zira bu aşamada da mükemmellikte Bir'e yakın varlık olan Nous'un taşması (feyezân etmesi), kendisine benzemekle birlikte kendisinden daha farklı ve daha aşağıda olan bir başka hipostazı meydana getirmiştir. Sudûrun üçüncü halkası olan Ruh, kendisinin sebebi olan ilkede, yani Nous'tan daha az mükemmeldir. Fakat birçok yönüyle diğer iki hipostaza benzemektedir. Zira Ruh da ikili bir görünüme sahiptir. Ruh, bir yönüyle duyu dünyası ile Nous'un dünyası arasındaki bir aracı olmakta ve her iki dünyaya da temas etmektedir. Bu özelliğiyle o, hakikî var oluşlar arasındaki ara aşamayı temsil etmektedir.¹⁷² Dolayısıyla ruh hem kendi ilkesi veya sebebi olan Nous ile, hem de

¹⁷⁰ Plotinus, *The Enneads* III, 2.1, s. 82-83.

¹⁷¹ Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, s. 72.

¹⁷² Plotinus, *The Enneads*, IV, 8.7, s. 204.

kendisinin ilkesi durumunda olduğu maddî dünya ile ilişki içindedir. Söz konusu bu ilişki neticesinde de Ruh, filozofun sisteminde farklı bir konumda bulunmaktadır. Zira o, en alt düzeydeki gerçekliklerden en yüce gerçekliğe kadar, varlık ve değer hiyerarşisinin her aşamasında mevcut olabilme, kendisini dönüştürerek Mutlak Varlık olan Bir’e kendi hakikî özüne ulaşabilme yetisiyle donatılmış durumdadır.¹⁷³

Görüldüğü üzere Ruh ilâhî dünyanın en aşağı aşamasını temsil etmekle birlikte, onun bir parçası konumundadır. Tıpkı Nous’ta olduğu gibi, iki fonksiyona sahip olan Ruh hem Nous’u temaşa etme hem de duyusal dünyayı biçimlendirme fonksiyonlarına sahiptir. Plotinus, burada Ruh’un Nous’u temaşa eden tarafını evrensel ruh, duyusal dünyayı biçimlendiren, organize eden kısmını ise tabiat şeklinde adlandırmaktadır. Bu iki ruhtan evrensel ruh Nous’a yakın durmakta ve maddî dünya ile dolaysız hiçbir ilişkisi yoktur. Tabiat ise, fenomenler dünyasının gerçek ruhu olmaktadır.¹⁷⁴ Filozofun sisteminde canlı ve ilâhî bir güç olan Ruh, kavranılır düzeni ezeli-ebedî olarak temaşa eder ve bu temaşadan dolayı duyusal şeylerdeki düzeni meydana getirir. Gerçekte duyusal evrenin nihai sebebi, yaratıcı ilkesi Nous’tur. Çünkü Evrensel Ruh, Nous’tan aldığı formlarla duyusal dünyayı biçimlendirir, düzenler.¹⁷⁵

Plotinus’a göre, canlı ve tinsel bir güç olan Ruh, kavranılır düzeni ezeli-ebedî olarak temaşa ederek duyusal şeylerdeki düzeni meydana getirir. Bu bakımdan maddî dünyadaki düzenliliğin ve iyiliğin sebebi Ruh’tur. Maddî dünyadaki düzenin nedeni Ruh olmasından dolayı, söz konusu bu düzenin kaynağı aşkın bir ilke olmaktadır. Zira bu düzeni Ruh, Nous’ta temaşa ederek meydana getirmiştir. Dolayısıyla Ruh, duyusal dünyaya verdiği düzeni kendinde içermektedir.¹⁷⁶

Plotinus’un sudûr sisteminde, daha yukarıda olanın daha aşağıda olanın ilkesi durumunda olması ve aşağıda olanın da kendisinden başka bir ilke çıkarmak için üstünde olanı temaşa etmesinin zorunluluğu söz konusudur. Kendi ilkesini bilen varlık da ilkesinin kendisinden daha “iyi” olduğundan dolayı ondaki iyiye ulaşmak ve böylece kendi eksikliğini tamamlayarak mükemmelleşmek isteyecektir. Dolayısıyla temaşa fiili, bir taraftan bir alt varlığın taşma yoluyla meydana gelmesini sağlarken diğer yandan varlığın da kendi üstündeki ilke ile bağını devam ettirmesine ve ona ulaşmayı kendisine

¹⁷³ Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos’un Aşk Kuramı*, s. 89.

¹⁷⁴ Plotinus, *The Enneads.*, III,3,5, s. 95-96.

¹⁷⁵ Plotinus, *The Enneads.*, II,3,17-18, s. 49.

¹⁷⁶ Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos’un Aşk Kuramı*, s. 99.

en yüce gâye olarak kabul etmesine yol açmaktadır. Örneğin, Ruh tabiatı gereği yüce âleme ait olduğu için onun en yüce gâyesi, bu dünyadaki duyusal ilişkilerden kurtularak yeniden ilk kaynağına dönmek olmalıdır.¹⁷⁷

Filozofun ortaya koyduğu sistemde, yukarıda da ifade edildiği gibi yukarıdan aşağıya tedricî olarak aklî bir iniş söz konusu iken aşağıdan yukarıya doğru da mistik bir yükseliş vardır. Plotinus'un kozmoloji düşüncesinde varlık hiyerarşisinin en alt mertebesini madde oluşturmaktadır. Zira ona göre madde, tabiatı icabı eksiktir ve kendisinde iyiden hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla Plotinus'a göre, madde iyyinin karşısında bulunmaktadır. Buradan hareketle Plotinus, maddî dünyadaki kötülüğün kaynağı olarak maddeyi görmektedir. Çünkü ona göre, Tanrı'dan gelen her şey iyidir. Madde kötülüğün kaynağı olması sebebiyle de Ruh'un yetkinleşebilmesi için mutlaka maddeden uzaklaşması gerekir.¹⁷⁸ Filozofun kozmolojik düzeninde aşağıdan yukarıya doğru yetkinleşme söz konusudur. Aşağıdan yukarıya yükselişin temel sebebi ise altta bulunan varlığın ilkesine duyduğu aşktır.¹⁷⁹ Dolayısıyla Plotinus'a göre, aşk, gerçekliğin bütün düzeylerinde vardır. O, her varlığın kendisi için iyi olanı aramak maksadıyla harekete geçiren evrensel bir güçtür.

Plotinus'a göre, varlığın bütün düzeylerinde aşk mevcuttur ve her varlık aşk sayesinde kendisi için iyi olanı aramak üzere harekete geçer. Zira Plotinus'a göre aşk, daima iyiliğin ve güzelliğin peşindedir ve Ruh'un Nous'u geride bırakarak Bir'in temasına yükselmesinin ve onunla birleşmesinin yol göstericisi ve gücüdür. Bu bakımdan aşk, çokluk içindeki birliğin aşkınlığını ifade eder.¹⁸⁰ Dolayısıyla varlık hiyerarşisinin en alt mertebesinden başlayan yükseliş nihayetinde Mutlak Mükemmel olan Tanrı'ya kadar yükselmektedir. Söz konusu sistemde Tanrı, en mükemmel varlıktır ve O'nun inâyeti bütün evrene yayılmaktadır. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi, bütün evrenin varlık sebebi Tanrı ve O'nun cömertliğidir. Evrende bulunan her bir varlık da

¹⁷⁷ Burhan Köroğlu, *İslâm Filozofları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 81.

¹⁷⁸ Plotinus, *The Enneads*, I,8.7, s. 30; Plotinus'un eserinin birinci bölümünün Tr. trc., için bk. Dokuzluklar I, trc. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Aktüel, 2006.

¹⁷⁹ Plotinus için Aşk, Ruh'u İyî'nin görüşüne ulaştırabilecek, onunla "bir"leşmesini sağlayabilecek yegane güçtür. III. Ennead'ın 5. tezini Aşk'ın doğasını incelemeye ayıran Plotinus'un aşka ilişkin bütün tanımları Platon'un *Şölen* ve *Phaedros* diyaloglarından esinlenmiştir. O, aşka Platon gibi mitolojik yaklaşmakla birlikte, Platon'un Eros'a ilişkin görüşlerini kendi sistemi ile bütünlemiş ve mitolojilerdeki karakterlerin her birini kendi hipostazlarından uygun olan biriyle özdeşleştirmiştir. Bk. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, s.137.

¹⁸⁰ Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s. 71.

aslî kaynağına dönebilmek için ilkesini temaşa etmekte ve yetkinleşmeye çalışmaktadır.¹⁸¹

Görüldüğü üzere Plotinus'un sudûr teorisine göre, âlem Tanrı'nın inâyeti neticesinde varolmuştur. Ancak varoluşta filozofun sistemine göre rastlantıdan söz etmek mümkün değildir. Zira evrende her varlığın iyiye doğru yöneldiği küllî bir nizam hâkimdir.

Yeni Platonculuğun en önemli temsilcilerinden biri de Proclus'tur (410-485). Proclus, Batı kaynaklarında Proclus Diadochos¹⁸², İslâm kaynaklarında da Broclus/Ebroklus Didûhus şeklinde tanınmaktadır.¹⁸³ Proclus, Yeni Platoncu felsefeyi sistemleştirmekle birlikte, çeşitli eserleriyle İslâm filozoflarına etkisi olan bir filozoftur.¹⁸⁴ Proclus'un teleoloji ile ilgili düşüncelerini Plotinus'ta olduğu gibi, âlemin varoluşu ile ilgili ortaya koyduğu fikirlerinde bulmak mümkündür. Zira o, Plotinus'un görüşlerine dayanarak her türlü varlığın kendisine dayandığı nedeni olmayan Mutlak Varlık olan Bir'den bahsetmektedir.¹⁸⁵

Proclus'a göre, âlemde mükemmel bir nizam vardır. Âlem güzel bir nizama ve mükemmel bir dayanağa sahiptir. Proclus'un varlık hiyerarşisinin en üst noktasında Bir' vardır ve bu Bir, İlk Neden, İlk Varlık, Tek Gerçek Varlık, Salt Varlık'tır. Dolayısıyla İlk Neden, hem bütün var olanların varlık kaynağı hem de bütün etkinliklerin gerçek nedeni olarak sistemin merkezinde yer almaktadır.¹⁸⁶ Âlemdeki mükemmel düzenin sebebi olan Tanrı, son derece cömert ve hayırdır. Mutlak manada iyi olanın kötü olması imkânsızdır.¹⁸⁷ Bütün olarak âlem, düzensizlikten uzaktır. Çünkü âlemin düzensiz olması onun hem bozulmuş olduğu hem de Tanrı'dan düzensiz olarak taşıdığı manasına

¹⁸¹ Philip Merlan, "Plotinus" md., *The Encyclopedia of Philosophy*, nşr. Paul Edwards, V. VI, s. 358.

¹⁸² Helen S. Lang-A.D.Macro, *On the eternity of the word*, giriş, Berkeley-Los Angeles-London: University of California, 2001, s. 1-39.

¹⁸³ İbn Nedim, *el-Fihrist*, Kahire: ts., s. 367; İbn Ebi Useybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*, nşr. Nizar Rıza, Beyrut: ts. s. 151.

¹⁸⁴ R. Walzer, "Buruklus" md., *The Encyclopedia of Islam*, I, Leiden, E. J. Brill: 1960, s. 1340.

¹⁸⁵ Eduard Zeller, *a.g.e.*, s. 353-354.

¹⁸⁶ Proclus, *Kitâbu'l-İzâh fî'l-hayri'l-mahz*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtuniyyetu'l-Muhdese inde'l-Arab*, Kahire: Vekâletu'l-Makbuât, 1977, s. 20-21.

¹⁸⁷ Proclus, *Hucecu Broklus fî Kıdemi'l-Âlem*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtuniyyetu'l-Muhdese inde'l-Arab*, Vekâletu'l-Makbuât, Kahire 1977, s. 39-40; Tr. trc. Cemalettin Erdemci, "Proclus'un Âlemin Kıdemiine İlişkin Delilleri Üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, C. V, Sayı IX, s. 167; Proclus, *Kitâbu'l-İzâh fî'l-hayri'l-mahz*, s. 20-21.

gelir.¹⁸⁸ Bu ise Tanrı'nın mükemmelliğine gölge düşürür. Halbuki O, en mükemmel, en yetkin ve cömerttir.¹⁸⁹

Salt İyi, Salt Bir ve mutlak anlamda basit olmakla nitelendirilen Tanrı, bütün var olanların kendisinden taşıp çıktığı İlk nedendir. Bundan dolayı O'nun inâyeti, bütün nesnelerde vardır.¹⁹⁰ O, bütün nesnelerin Gerçek nedeni olmakla birlikte, idrak çeşitlerinin hiçbirinin faaliyet alanına girmez. Ne his ne de akıl onu kavrayabilir. Zira O, üzerinde olumlu terimlerle konuşulabilecek her şeyin üzerindedir. Bu açıdan o, yetkinliğin üzerindedir ve bütün yetkinliklerin nedenidir. "İlk neden, aklın, nefsin, tabiatın ve diğer şeylerin nedeni olması bakımından bütün şeylerin üzerindedir. O, ne akıl, ne nefis ve ne de tabiattır, aksine şeylerin hepsinin yaratıcısı olarak tabiatın, nefsin ve aklın üstündedir."¹⁹¹

Proclus'a göre, İlk Neden, nitelendirilmenin üzerindedir ve tektir.¹⁹² Buna göre, İlk Neden, isimlendirildiği her ismin üzerindedir. Zira O'nun için ne eksiklik ne de sadece yetkinlik uygun düşer. Çünkü Tanrı, eksik olup yetkinleşen değildir ve eksik olduğu sürece de mükemmel bir fiilde bulunmaya güç yetiremez. Benzer şekilde tam olan da, kendi kendine yeter olsa bile, ne bir başka şeyi yaratmaya ne de kendisinden başka bir şeyin taşmasına güç yetirebilir. Bu bakımdan Proclus, İlk Neden hakkında eksik ya da yetkin şeklinde bir nitelendirilmede bulunulmayacağını söylemektedir.¹⁹³

Proclus'un düşüncesine göre, mutlak anlamda basit ve Bir olan İlk Neden, kendisinde herhangi bir terkip taşımamakta ve kendi kendine yeterdir. Ancak O'nun dışında kalan varlıklar ise, bir tür terkibi kendilerinde taşımakta ve mutlak manada kendi kendine yeter değildir.¹⁹⁴ Ayrıca O, zâtı gereği cömerttir ve O'nun cömert olması âlemin meydana gelmesine neden olmuştur. Âlem, içinde bulunduğu düzenle birlikte Tanrı'nın cömertliği sayesinde meydana gelmiştir. Dolayısıyla bütün varlık, gerçekliğini O'ndan almıştır.¹⁹⁵ Tanrı, eşyanın gerçek nedeni ve düzenleyicisi olarak bütün evreni yönetir ve bu yönetimi O'nun aşkın birliğine herhangi bir olumsuzluk

¹⁸⁸ Proclus, *Hucecu Broklus fî kıdemi 'l-âlem*, s. 42; Tr. trc., s. 169-170.

¹⁸⁹ Proclus, a.g.r., s. 34; Tr. trc., s. 162.

¹⁹⁰ Proclus, *Kitâbu 'l-Îzâh fî 'l-hayri 'l-mahz*, s. 24.

¹⁹¹ Proclus, *Kitâbu 'l-Îzâh fî 'l-hayri 'l-mahz*, s. 11-12

¹⁹² Proclus, a.g.r., s. 8.

¹⁹³ Proclus, a.g.r., s. 22.

¹⁹⁴ Proclus, a.g.r., s. 22.

¹⁹⁵ Proclus, *Hucecu Broklus fî kıdemi 'l-âlem*, s. 34; Tr. trc., s. 161-162.

getirmez. O'nun her şeyden farklı olan birliği, eşyayı tedbîr etmesine engel değildir. Dolayısıyla O, salt birliği içinde ebedi olarak varlığını sürdürerek, şeylerin tamamını tedbîr eder ve onlara hayat ve iyilik yayar.¹⁹⁶

Yeni Platoncu düşüncede olduğu gibi, Proclus'da da akıl önemli bir konumda bulunmaktadır. Proclus'a göre, varlık hiyerarşisinde Tanrı'dan sonra akıl gelir ve akıl, altında bulunan nesnelerin tamamının müdebbiri, ilkesi, düzenleyicisi ve koruyucusu konumundadır. Ancak o, gücünü kendi özünden değil, Bir'den, yani Tanrı'dan almıştır. Bu tanrısal güç sayesinde Bir olan, akıl aracılığıyla bütün varlığı, yani nefsin, tabiatın ve diğer şeylerin meydana gelmesine neden olur. Akıl ise herhangi bir aracı olmadan Bir/Tanrı tarafından yaratılmıştır. Akıl, tabiî varlıklarla tabiatüstü varlıkları, yani nefsi kuşatmaktadır. Dolayısıyla düşünöre göre, oluşu tabiat, tabiatı nefis ve nefsi de akıl kuşatmaktadır. Bu durumda akıl bütün eşyayı kuşatmaktadır.¹⁹⁷ Nefis ise, tabiî varlıklar dünyasını tedbîr eden bir metafizik ilkedir. Fakat nefsin tabiata yönelik tedbîri, hiç şüphesiz, İlk Neden'den taşıp gelen "güç" ile mümkün olmaktadır.¹⁹⁸

Görüldüğü üzere, Proclus'a göre, Tanrı evreni akıl aracılığıyla yönetir. Akıl da, nefis ve tabiatın yardımıyla eşyayı yönetir ve düzenler. Fakat her ne kadar akıl altında bulunan eşyayı düzenlese de Aşkın ve Yüce Tanrı, tedbîr açısından Akıldan önce gelmekte ve eşyayı aklın tedbîrinden daha yüce ve daha yüksek bir tedbîrle yönetmektedir. Zira akla bu tedbîri veren de odur. Çünkü aklın tedbîrinin ulaşmadığı şeylere Yüce Tanrı'nın tedbîri ulaşır ve nesnelerden hiçbiri O'nun tedbîrinin dışında kalamaz. Dolayısıyla O'nun iyiliği ve hayrı bütün eşyaya ulaşmaktadır.¹⁹⁹ Evrendeki mükemmel düzenin nedeni olarak Tanrı'yı gören Proclus, O'nu cömert olarak nitelendirmekte ve bütün varlığın varoluşunun Tanrı'nın inâyetine bağlamaktadır.

Netice itibariyle, Pre-Sokratik felsefede ilkel ve dağınık bir halde bulunan teleolojinin Platon ile temelleri atılmış ve Aristoteles ile de sistemli bir hale gelmiştir. Aristoteles'te sistemli hale gelen teleoloji, Yeni Platonculuğun sudûr teorisinde ortaya çıkar.

¹⁹⁶ Proclus, *Kitâbu'l-Îzâh fî'l-hayri'l-mahz*, s. 20-21.

¹⁹⁷ Proclus, *Kitâbu'l-Îzâh fî'l-hayri'l-mahz*, s. 12.

¹⁹⁸ Proclus, a.g.r., s. 5.

¹⁹⁹ Proclus, a.g.r., s. 23.

1.2. Grek-Hellenistik Felsefedeki Teleolojik Düşüncenin İslâm Dünyasına İntikali

Grek-Hellenistik felsefede yer alan teleolojik düşüncenin, İslâm dünyasına filozofların tercüme edilen çeşitli eserleri aracılığıyla ulaştığı görülmektedir. Söz konusu bu eserlerin hangilerinin Arapça'ya tercüme edildiğini kesin bir şekilde öğrenmek mümkün olmasa da tabakat kitapları ve özellikle İbn Nedim'in *el-Fihrist* adlı eseri bize önemli bilgiler vermektedir. Teleoloji konusu bağlamında bu bölümde, görüşlerini inceldiğimiz filozofların eserlerinin İslâm dünyasına intikal edip etmediklerini, İslâm filozoflarının intikal eden eserlerin hangilerinden ve hangi fikirlerden istifade ettiklerini ele alacağız.

Grek felsefî düşüncenin İslâm dünyasına intikalinde elbette Hellenistik dönemde yapılan şerhler önemli rol oynamaktadır. Bu dönemde özellikle Platon ve Aristoteles'in eserlerine yapılan şerhler ön plana çıkmaktadır. Ancak Hellenistik dönemde yapılan bütün çalışmalara burada yer vermemiz çalışmanın sınırları açısından mümkün değildir. Biz burada sadece teleoloji bağlamında filozofların ilgili eserlerine ve söz konusu eserler üzerinde yapılan çalışmalara değineceğiz.²⁰⁰

Teleolojik düşüncenin yer aldığı eserlerin başında Platon'un *Timaios* adlı eseri gelmektedir. *Timaios*, Platon'un kozmoloji doktrinini ve tabiat felsefesini işlediği, Tanrı, ideler, zaman, mekân, madde gibi kozmolojik ilkelerin birbiriyle ilişkisini inceleyerek âlemin kaostan kozmosa geçişini açıkladığı ve bununla birlikte, inâyet kavramı ile âlemdeki eşsiz düzen ve hiyerarşiyi incelediği eseridir.

Eserle ilgili olarak İslâm bilim ve kültür tarihinde “*tabakât*” yazarları, Platon'a nispet edilen üç kitaptan bahsederler. Bunlardan biri, rubûbiyet, akıl ve nefis âlemlerini inceleyen *Kitâbu Tîmâvûs er-Rûhânî*, diğeri, tabiat bilimini ele alan *Kitâbu Tîmâvûs et-Tabî'i* ve bir başkası da tıbbı dair konuları ihtiva eden *Kitâbu Tîmâvûs min 'ilmi't-tıbb*

²⁰⁰ Hellenistik dönemde Platon ve Aristoteles'in eserleri hakkında yapılmış çalışmalar hakkında günümüzde araştırmalar yapılmıştır. Konuyla ilgili bk. F. E. Peters, “Yunan ve Süryânî Arkaplan”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, nşr. Seyyit Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, trc. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, 2007, s. 63-76; Hellenistik dönemde yapılan şerhler Grek felsefenin hem anlaşılması hem de İslâm dünyasına nasıl intikal ettiğinin ortaya çıkması açısından oldukça önemlidir. Bu dönem şarihler ve önemi hakkında bk. Muhittin Macit, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2002, s. 41-61; Richard Sorabji, “Aristotle Commentators”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, I, New York: 1998, s. 435-437.

adlı eserlerdir.²⁰¹ Platon'a nispet edilen söz konusu bu üç eser, *Timaios* adlı kitap göz önüne alındığında, sadece *Timaios*'un ilgili bölümlerinin müstakil olarak tercümesi olduğunu düşünmek yerinde bir tespit olacaktır. Bu eserlerin mütercim ve musahhihleri ile ilgili olarak, tabakat²⁰² kitaplarında Yahyâ b. el-Bıtrîk (ö. 815), Huneyn b. İshâk (ö. 874) ve Yahyâ b. Adiy'in (ö. 974) adları geçmektedir. Bu tercümelerden hiçbiri günümüze kadar ulaşmamıştır. Ancak İslâm dünyasında Câlînûs olarak bilinen ünlü Grek Tabip ve filozof Galen'in (ö. 200 ?) yaptığı özetinin Huneyn b. İshâk tarafından yapılan *Cevâmi'u Kitâbi Tîmâvûs fî'l-ilmi't-tabî'i li-Câlînûs* adlı tercümesi bugün elimizde bulunmaktadır. Huney b. İshâk, Halife Mutevekkil-Alellah'ın dostu ve kâtibi Ali b. Yahyâ el-Müneccim'e (ö. 888-89) yazdığı Risâle'de, Galen'in, *Cevâmi'u'l-kitâbi'l-ma'rûf bi-Tîmâvûs fî'l-ilmi't-tabî'i* adlı eserini Ebû Cafer Muhammed b. Musa için Arapça'ya tercüme ettiğini ifade etmektedir.²⁰³ Platon'un *Timaios* özetinin sıhhatli bir neşri Abdurrahman Bedevî tarafından *Eflâtûn fî'l-İslâm*²⁰⁴ içinde yayınlanmıştır. *Timaios*'la ilgili olarak Fahrettin Olguner de, eserin Ayasofya Kütüphanesi'ndeki bir nüshasının tıpkı basım ve Türkçe tercümesini *Batı ve İslâm Dünyasında Eflatun'un Timaios'u*²⁰⁵ adıyla neşretmiştir.

Platon'un İslâm filozofları tarafından en çok rağbet gören bir diğer eseri de *Kanunlar*'dır. Eser, İslâm filozoflarının eserlerinden genellikle *Kitabü'n-Nevâmis* adıyla geçmektedir. Özellikle İbn Sînâ, amelî felsefe ile ilgili görüşlerinde Platon'un mezkûr eserinden söz etmektedir.²⁰⁶ Eser, Huneyn b. İshak tarafından *Kitabü'n-Nevâmis* adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir.²⁰⁷ Platon eserinde siyasetle ilgili görüşlerinin yanı sıra, *Timaios*'ta olduğu gibi, Tanrı'dan, Tanrı'nın âlemi düzensizlikten düzene sokmasından bahsetmektedir. Eser üzerine Fârâbî, *Telhîsü'n-Nevâmis (Kanunların Özeti)* adıyla özet yazmıştır. Ancak Fârâbî, Platon'un on iki bölüm olan eserini dokuz bölümünü ele alıp

²⁰¹ Bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 358; İbn Ebî Useybi'a, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ'*, s. 83.

²⁰² Bu tabakat kitapları, İbn Nedîm'in *el-Fihrist*, İbn Ebî Useybi'a'nın *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ'*; Kadî Sâ'id'in *Tabakâtü'l-ümem*'idir.

²⁰³ Bk. Hasan Katipoğlu-İlhan Kutluer, "Huneyn b. İshâk", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, s. 378-380.

²⁰⁴ Abdurrahman Bedevî, *Eflâtûn fî'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1982, s. 85-119.

²⁰⁵ Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflatun'un Timaios*, Konya: S. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1990.

²⁰⁶ İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâmi'l-ulûmi'l-Aklyye*, s. 264.

²⁰⁷ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s. 47.

özetlemiştir.²⁰⁸ Fârâbî'nin söz konusu eseri Fahrettin Olguner tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.²⁰⁹ Platon'un mezkûr eseri *Yasalar* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.²¹⁰

Teleoloji konusunda Aristoteles'in eserlerinin ayrı bir önemi bulunmaktadır. Zira Aristoteles'in eserlerinin İslâm filozofları tarafından okunduğu bilinmektedir. Aristoteles'in teleoloji ile ilgili düşünceleri, özellikle nedensellik düşüncesi ve gâye sebebe atfettiği önem, İslâm filozofları tarafından benimsenmiştir.

Aristoteles'in *Metafizik* adlı eseri Grek harfleri ile ayrı ayrı bölümlere ayrılmıştır. Eserin tamamını Astas, Kindî için Arapça'ya çevirmiştir. Onun tercümesinden başka eserin tamamı Arapça'ya çevrilmemiştir. Diğer bazı mütercimler, çeşitli makaleleri (bölüm) çevirmişler ve teolojiden bahseden XII. bölüme daha çok önem vermişlerdir. Örneğin İshak İbn Huneyn ile Yahya İbn Adiy, Küçük Elif bölümünü, Nazif İbn Eymen ise, Büyük Elif bölümünü tercüme etmişlerdir. İbn Rüşd de, Tefsîr'inde Küçük Elif bölümünde İshak İbn Huneyn'inkini, Büyük Elif bölümünde Nazif İbn Eymen'inkini, diğer bölümlerde ise Astas'ın tercümesini esas almıştır. Lambda bölümünde de zaman zaman Yahya İbn Adiy'in tercümesinden söz etmektedir.²¹¹

Aristoteles'in görüşlerinin anlaşılmasında, Hellenistik dönemde Aristoteles'in eserleri üzerine yazılmış olan şerhler de ayrı bir öneme sahiptir. Özellikle teleoloji ile ilgili görüşlerinde *Metafizik* adlı eserine yazılan şerhler önem taşımaktadır. Bu bağlamda da söz konusu dönemde *Metafizik* üzerine şerh yazan İskender Afrodisi²¹², Themistius (ö. M.S. 384)²¹³ ve Syrianus²¹⁴,un (ö. 437?) şerhleri ön plana çıkmaktadır.

²⁰⁸ Fahrettin Olguner, "Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun Kanunları", Fârâbî, Eflâtun Kanunlarının Özeti (Telhisü Nevâmîs-i Eflâtun) içinde, hazırlayan, Fahrettin Olguner, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, s. 16.

²⁰⁹ Fârâbî, Eflâtun Kanunlarının Özeti (Telhisü Nevâmîs-i Eflâtun), hazırlayan, Fahrettin Olguner, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

²¹⁰ Platon, *Yasalar*, trc. Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007.

²¹¹ Bk. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 231-232.

²¹² İbn Nedîm, İskender'in "Nu" kitabına yazdığı şerhin Yunancasının mevcut olduğunu ve "Lambda" kitabına yazdığı şerhin ise Arapça'ya tercüme edildiğini bildirmektedir. İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 366, 368.

²¹³ Themistius, "Lambda" kitabına şerh yazmıştır. İbn Nedim, *a.g.e.*, s. 366.

²¹⁴ Onun şerhi, sadece "Beta" kitabını içermektedir. İbn Nedim, *a.g.e.*, s. 366.

Hatta Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin Lambda bölümüne İbn Sînâ da şerh yazmıştır.²¹⁵

Teleoloji bağlamında şerhlerdeki açıklamalar daha çok İlk Hareket Ettirici ile ilgilidir. Aristoteles, İlk Hareket Ettirici'nin kendisinin hareket etmediğini ve özünde hiçbir şekilde herhangi bir değişimin olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Aristoteles'in, hareket ile varlıkların mükemmelliklerine göre bulundukları konumlar arasında bir bağlantı kurduğu düşünülebilir. Zira o, Tanrı'yı hareketsiz Hareket Ettirici olarak kabul etmektedir. O, hareketleri de kendi içinde sınıflamakta, yer değiştirme hareketini ilk değişim türü kabul etmekte ve yer değiştirme hareketi içinde de dairevî yer değiştirme hareketinin birincil nitelikte olduğunu ifade ederek, bu hareketi meydana getirenin de İlk Hareket Ettirici olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda da o, İlk Hareket Ettirici'yi "zorunlu varlık" olarak nitelendirmektedir.²¹⁶ Aristoteles şarihi Themistius ise Aristoteles'in bu ifadelerini şerh ederken, hareket türlerinin çokluğu ve farklılığı üzerinde durmaktadır. O, burada Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici dışındaki diğer bütün varlıkların bir tür hareket içinde olduklarını ve onların hareketinin bulundukları konuma göre değiştiğini vurgulamaktadır.²¹⁷ Dolayısıyla varlıkların konumu ve hareketleri mükemmellik derecelerine göre değişmektedir. Aynı bölüme şerh yazan İbn Sînâ ise Tanrı'nın her şeyin kaynağı olması noktasında Aristoteles ve onun şarihlerinin görüşlerinden ayrılır. Zira İbn Sînâ'ya göre, onlar Tanrı'yı hareket yoluyla ve hareketin mebd'e'i kabul etmişler ve buradan O'nu bütün her şeyin kaynağı yapmaya çalışmışlardır. İbn Sînâ ise bu düşünceye katılmayarak hareketin bütün varlığın kaynağı olamayacağını ve bundan dolayı da hareket vasıtasıyla Tanrı'yı ispatlamanın söz konusu edilemeyeceği düşüncesindedir.²¹⁸

²¹⁵ İbn Sînâ'nın söz konusu şerhi Abdurrahman Bedevî tarafından neşredilmiştir. Bk. İbn Sînâ, *Şerhu Harfi'l-Lâm*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristû inde'l-Arab*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1947, s. 22-33.

²¹⁶ Aristoteles, *Metaphysica*, 1072^b, 9-13; Tr. trc., s. 506.

²¹⁷ Themistius, *Min Şerhi Themistius li-harfi'l-lâm*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristû inde'l-Arab*, Kahire 1947, s. 16; yapılan çok yeni bir çalışmada Themistius'un İlk Hareket Ettirici dışındaki diğer varlıkların bir tür hareket içinde olmaları ve onların konumlarına göre hareketi değiştiğinden dolayı bir çeşit kuvve/imkan hali içerdiği düşünülmektedir. Yani burada "farklı ve daha mükemmel olma istidadi" anlamındaki kuvve kavramı, imkân ile aynı anlama sahiptir. Bk. M. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2008, s. 53.

²¹⁸ İbn Sînâ, *Şerhu Harfi'l-Lâm*, s. 22-33.

Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin ve ona yapılan şerhlerin İslâm dünyasına intikaliyle birtakım metafizik ve teleoloji ile ilgili kavramların da İslâm filozofları tarafından kaleme alınan eserlerde kullanıldığı bilinmektedir. Her ne kadar İslâm filozofları Tanrı hakkında Aristoteles'le aynı düşünceye sahip olmasalar da daha sonra ele alacağımız gibi, Tanrı'yı Akıl, Âkil ve Ma'kûl şeklinde nitelendirmeleri ve O'nu gâye sebep olarak bütün evrenin O'na yöneldiği bir Mâ'suk kabul etmeleri noktasında mezkûr filozofla benzer fikirleri paylaşmaktadırlar.

Aristoteles'in bir diğer eseri olan *Fizik* de, Arapça'ya ilk çevrilen eserlerden olması bakımından oldukça önemlidir. Filozofun söz konusu eseri, İslâm dünyasındaki kozmoloji konusundaki tartışmalarda önemli rol oynamıştır. Özellikle eserin İlk Hareket Ettirici'yle ilgili olan VIII. bölümü ayrı bir öneme sahiptir.²¹⁹ Ayrıca eserde Aristoteles'in nedensellik görüşleri ve özellikle konumuzla ilgili olarak gâye nedene atfettiği önem İslâm filozoflarınca benimsenmiştir. İbn Sînâ'da daha sonra geniş bir şekilde ele alacağımız gâye kavramı ve tabiî düzlemde dört sebep teorisi bağlamında İslâm filozofları, Aristoteles'in görüşlerini benimsemişlerdir. Aristoteles, *Fizik* adlı eserinde dört sebep teorisini ele almış ve özellikle gâye sebebin üzerinde önemle durmuştur. Çünkü Aristoteles'e göre, gâye sebep, onsuz var oluşu açıklamanın eksik kalacağı bir kozmolojik ilkedir.²²⁰

Doğu ve Batı dünyasında çağlar boyunca Aristoteles'in sözü edilen *Fizik* adlı eseri ün salmış ve XVI. yüzyıla gelinceye kadar eserin gerek şerh gerekse tefsiri yapılmıştır. Hatta Fârâbî, "Aristoteles'in *el-Semâ' el-Tabiî* adlı eserini kırk defa okudum, yine okumak ihtiyacını hissediyorum" ifadesini kullanmıştır.²²¹

Tabakât kitaplarından yola çıkılarak Aristoteles'in *Fizik* adlı eserini tercüme edenleri üç gruba ayırmak mümkündür. Bunlar:

a. İskender Afrodisî'nin (ö. M.S. III. yüzyıl) tefsirini esas kabul edilerek tercüme edenler. Sekiz makaleden oluşan eserin, Ebu Ravh birinci bölümünü nakletmiş, Yahya b. Adî bunu düzeltmiş, Huneyn b. İshak, ikinci bölümü Yunanca'dan Süryanice'ye nakletmiş, Yahya b. Adî bunu da Arapça'ya çevirmiştir. Dördüncü bölümü yine Yahya

²¹⁹ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Dönem Abbasi Toplumu*, trc. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003, s. 76.

²²⁰ Aristoteles, *Fizik*, 194^b-195^b, s. 59-67; krş., a. mlf., *Metaphysica*, 1050^a.

²²¹ İbn Ebî Useybi'a, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ'*, s. 136; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 142.

b. Adî üç makale halinde tefsir etmiş, Kusta b. Luka da beşinci bölümden sekizinci bölüme kadar olan kısmı nakletmiştir.²²²

b. Yahya en-Nahvî'nin (ö. M.S. 570?) tefsirini kullanarak yapılan tercümeler. Kutsa b. Luka, eserin ilk dört bölümünü bir nevi şema şeklinde, Abdulmesih İbn Nâimâ da son dört bölümünü normal olarak tercüme etmiştir.

c. Başta Porphyrius (ö. M.S. 309) ve Themistius olmak üzere çeşitli filozofların tefsirlerini örnek alınarak yapılan tercümeler. Bunlar da Ebu Ahmed İbn Kirnib, Sabit b. Kurra, İbrahim İbn Salt, Yahya b. Adî, Kudâme İbn Ca'fer ve benzerleridir. Bu bölümde bulunanlar da benzer şekilde eseri baştan sona değil, muhtelif bölümlerini tercüme etmişlerdir.

Fakat bu her üç grup mütercimlerin hiçbiri bu eseri baştan sona bütün olarak tercüme edemedikleri önemle vurgulanmalıdır.²²³ İbn Sînâ'nın ise mezkûr şerhlerden Philoponos'un eserini kullandığı kaynaklarda zikredilmektedir.²²⁴

Günümüzde, Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinin, Saffet Babür tarafından Türkçe'ye tercümesi yapılmış ve Yunanca aslıyla birlikte neşredilmiştir.²²⁵ Ayrıca *Fizik* şerhlerinin bir kısmı da İngilizce olarak neşredilmiştir. Bunlardan Themistius²²⁶ ve Philoponus'un²²⁷ eserlerine ulaşabildik.

Teleoloji ile ilgili olarak, gâye ve düzenin ele alındığı İslâm dünyasına intikal eden bir başka eser de ünlü Grek tabib ve filozofu Galen'in (ö. 200?) *fî Menâfi 'i'l-a'zâ* adlı eseridir. İslâm dünyasında Câlînûs olarak bilinen Galen, zikredilen eserinde insanın iç ve dış organlarının yaratılış amacını ortaya koymaktadır. Galen, Aristotelesçi temayüllerin de etkisiyle eserinde Tanrı'nın her organı görevine uygun şekilde

²²² Yapılan bir değerlendirmeye göre, "nakl" sözü kapalı bir ifadedir. Bu yüzden de nakledilmesi Grekçe'den Süryanice'ye mi yoksa Süryanice'den Arapça'ya mı açık değildir. Mahmut Kaya, *a.g.e.*, s. 144.

²²³ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 364; Aristoteles'in eserlerinin şerhleri ilgili bk. F. E. Peters, "Yunan ve Süryâni Arkaplan", s. 66 vd.; İslâm dünyasına Aristoteles'in *Fizik*'ine şerh yazan Alexander of Aphrodisias, Themistius ve Philoponos'un eserleri tercüme edilmiştir. Bk. P. Lettinck, *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World*, E. J. Brill, 1994, s. 1-6.

²²⁴ P. Lettinck, *a.g.e.*, s. 2.

²²⁵ Aristoteles, *Fizik*, trc. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.

²²⁶ Themistius, *On Aristotle's Physics 4*, İng. trc. Robert B. Told, Ithaca New York: Cornell University Press, 2003.

²²⁷ Philoponus, *On Aristotle Physicy 5-8 From the Arabic Summary*, İng. trc. Paul Lettinck-J.O. Urmson, Ithaca New York: Cornell University Press, 1994; Philoponus, *On Aristotle's Physics 2*, İng. trc. A.R. Lacey, Ithaca New York: Cornell University Press, 1993; Philoponus, *On Aristotle's Physics 3*, İng. trc. A. J. Edwards, Ithaca New York: Cornell University Press, 1994.

yarattığını savunmuş ve bununla gâyeyi belirlemeye ve eşyada ona uygunluğu temin edenin gerçekte Tanrı olduğu düşüncesini vurgulamaya çalışmıştır.²²⁸ Galen'in mezkûr risalesi, İslâm bilim dünyasında “*menâfi’u’l-a’zâ*” başlıklı eserlerin yazılmasına ve konuyla ilgili literatürün oluşmasına neden olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Sînâ da insanın iç ve dış organlarının yaratılış gâyesini ve insanın maddî yapısındaki düzeni incelediği *Risâle fî Menâfi’i’l-a’zâ* adlı eserini telif etmiştir.²²⁹

Teleoloji konusuyla ilgili olarak, Yeni Platoncu metinler de İslâm filozoflarının dikkatini çekmiştir. Bunların başında önceden Aristoteles'in olduğu zannedilen, ancak Plotinus'a ait *Enneadlar* adlı eserin bir özeti konumundaki *Esûlûcyâ* adlı metin gelmektedir. Söz konusu bu eserde, teleoloji bağlamında âlemde hiçbir şeyin şans ve rastlantıyla işlenmediği savunulurken, kâinattaki varlıkların gâyeye dayalı bir ilişki içinde olduğu ve sebeplerin sonuçları ile gâyeden dolayı etkilendiği, fakat ilk sebep olan Tanrı'nın âlemi “bir şey için” yaratmadığı vurgulanmaktadır. Ayrıca eserde, Platon'un *Timaios* adlı eserinden birtakım nakiller yapılarak yaratılıştaki gaiyyet üzerine vurgu yapılmaktadır.²³⁰

Yapılan araştırmalar, metnin Plotinus'un *Enneadlar*'ının 4, 5 ve 6. bölümlerinin özetlenmesi ve açıklamaları sonucu olduğunu ortaya çıkarmıştır.²³¹ *Esûlûcyâ*'nın, İslâm filozofları tarafından oldukça çok kullanılan bir eser olduğu Müslüman filozofların söz konusu eserden yaptıkları alıntılardan ve düşüncelerinden anlaşılmaktadır. Fârâbî, *el-Cem beyne re'yeyi'l-hakîmeyn* adlı risalesinin sonuna doğru Aristoteles ile Platon'un âlemin yoktan yaratılması veya suretler teorisinde birbirleriyle çelişmediğini göstermek

²²⁸ İlhan Kutluer, “Câlinûs” md., *DİA*, İstanbul 1993, VII, s. 32-33; İbn Ebî Useybi'a, *Uyûnu'l-enba fî tabakati'l-etibba*, s. 14-141; Huneyn b. İshak, *Risâle Huneyn b. İshak ilâ Ali bin Yahya fî zikri mâ türceme min kütübi Câlînûs bi'ilmihî ve ba'zî mâ lem yütercem*, nşr. Fuat Sezgin, *İslamic Medicine, (Galen in the Arabic Tradition)*, Vol. XVIII, 1996, s. 232-233; Huneyn b. İshak'ın bu eseri aynı zamanda Abdurrahman Bedevî tarafından *Dirâsât ve nusûs fî'l-felsefe ve'l-ulûm 'inde'l-Arab* (s. 147-179) içinde de neşredilmiştir. Ancak eserin Abdurrahman Bedevî neşrinin 161 ile 176 sayfaları arası eksiktir. Bk. Huneyn b. İshak, *Risâletü Huneyn b. İshak ilâ Ali b. Yahya fî zikri mâ türceme min kütübi Câlînûs bi'ilmihî ve ba'zî mâ lem yütercem*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsât ve nusûs fî'l-felsefe ve'l-ulûm 'inde'l-Arab*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1981, s. 147-179; Galen'in mezkûr eserinin İngilizce'ye tercümesi yapılmıştır. Bk. Galen, *On the Usefulness of the Parts of the Body*, İng. trc. Margaret Tallmadge May, New York: Cornell University Press, 1968.

²²⁹ İbn Sînâ, *Risâle fî Menâfi’i’l-a’zâ*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894, vr. 360^b-371^b.

²³⁰ Abdurrahman Bedevî, *Eflûtîn 'inde'l-Arab*, s. 1-55.

²³¹ Burhan Köroğlu, *İslâm Filozofları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 125 vd.

için dört kere *Esulucya*'yı referans göstermektedir.²³² Ayrıca Fârâbî'nin başka eserlerinden yola çıkarak da onun *Esulucya*'yı kullandığı görülmektedir. İbn Sînâ da *Esûlûcyâ*'ya bir şerh yazmış ve *Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ* adlı bu şerh Abdurrahman Bedevî tarafından *Aristo 'inde'l-Arab* içinde neşredilmiştir.²³³ İbn Sînâ, adı geçen eserde, Platoncu fikirlerden hareketle ilâhî cömertliğin bütün varlık mertebelerini kapsadığını ve olabilecek en mükemmel tarzda âleme nizam verdiğini, fakat yaratmanın bir ihtiyaç ve "garaz"dan dolayı olmadığını, çünkü daha yüce olanın daha aşağıdakinden etkilenerек varlık vermediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ, eserde evrende hâkim olan mükemmel nizama ve ilâhî inayete vurgu yapmaktadır.²³⁴

Yeni-Platoncu fikirleri ile tanınmış bir filozof Proclus, İslâm dünyasına Yeni Platoncu düşüncenin aktarılmasına katkı sağlamıştır. Platon'u takip eden bir filozof olmasına rağmen âlemin kıdemi konusunda Aristoteles'in görüşlerini benimsemekte ve daha çok âlemin kıdemi ve sudûr'la ilgili görüşleriyle tanınmaktadır.²³⁵

Âlemin kıdemine ilişkin *Hucecu Broklus fi Kıdemi'l-Âlem* adlı bir eser telif eden Proclus, söz konusu bu eserinde konuyla ilgili on sekiz delil ortaya koymuştur. Bu delillerin dokuzu İshak b. Huneyn tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Ayrıca risâlenin sonunda "Bu dokuz delil İshak b. Huneyn'in nakline dayanmaktadır. Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delilleri on sekizdir. İshak'ın dışında da başka kimseler bu delilleri düzensiz bir şekilde nakletmişlerdir." şeklinde bir ifadenin yer alması, Proclus'un âlemin kıdemine ilişkin delillerinin birden fazla çevirisi olduğunu göstermektedir.²³⁶ Bir Hristiyan teolog olan Yahya en-Nahvî, Proclus'un görüşlerine reddiye yazarken²³⁷, Fârâbî de Yahya en-Nahvî'nin Aristoteles'e yönelttiği eleştirilerine cevap vermek amacıyla *fi'r-reddi alâ Yahya en-Nahvi fi'r-reddi alâ Aristoteles* adıyla bir reddiye yazmıştır.²³⁸

²³² Fârâbî, *el-Cem beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, nşr. Friedrich Dieterici, *es-Semeretü'l-Merdiyye*, Leiden-E.J.Brill: 1980, s. 31.

²³³ İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Esûlûcyâ el-mensûb ilâ Aristû*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristû 'inde'l-Arab*, Kahire: Mektebetü'n-nehbdati'l-Mısriyye, 1947, s. 35-73.

²³⁴ İbn Sînâ, *Şerhu Kitâbi Esûlûcyâ el-mensûb ilâ Aristû*, s. 35-73.

²³⁵ Abdurrahman Bedevî, *el-Eflatuniyetü'l-muhdese inde'l-Arab*, s. 36.

²³⁶ Cemalettin Erdemci, "Proclus'un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine", s. 156.

²³⁷ Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi ahhârî'l-hukemâ*, C. II, nşr. Abdülmecid Diyab, Kuveyt: Mektebetü İbn Kuteybe, (ts.) s. 482-483; İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 312.

²³⁸ Fârâbî, *fi'r-Raddi alâ Yahya en-Nahvi fi'r-reddi alâ Aristoteles*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *er-Resâilu'l-felsefiyye li'l Kindi ve'l-Fârâbî ve İbn Bacce ve İbn Adî*, Beyrut: Daru'l-Endülüs, 1988, s. 108-115.

Proclus'un mezkûr eserinin İshak b. Huneyn tercümesi, Abdurrahman Bedevî tarafından *el-Eflatuniyetu'l-muhdese inde'l-Arab* adlı eser içinde neşredilmiş²³⁹ eser Türkçe'ye tercüme edilmiştir.²⁴⁰ Proclus eserindeki delillerle hem âlemin ezelîliğini hem de ebedîliğini savunmuştur. Konumuz açısından önemi ise Proclus'un birinci delilinde Tanrı'nın cömert oluşunu²⁴¹ ve üçüncü delilinde de illet-malûl ilişkisini ele almasıdır.²⁴²

Proclus'un teleolojik fikirlerinin yer aldığı bir başka eser de, yine yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen *Fi'l-Hayri'l-Mahz*'dir.²⁴³ Doğu ve Batı dünyasından birçok okur tarafından uzun yıllar Aristoteles külliyyatı içinde değerlendirilen *el-Îzâh fi'l-Hayri'l-Mahz*, gerçekte, Proclus'un *Elementa Theologiae* (Elementatio Theologica) adlı eserine dayanan, yazarı meçhul bir çalışmadır. Eser, Batı dünyasında Liber de Causis (Nedenler Kitabı) olarak bilinmektedir. Eserde, Yeni-Platoncu felsefede yer alan sudûr nazariyesi ele alınmıştır.²⁴⁴ Proclus, ayrıca eserde, "*İlk Hayır*" olan Tanrı'nın âlemi hayırlarla doldurduğunu, her varlığın kabiliyetine göre evrene yayılan bu hayırdan pay aldığını vurgulayarak, âlemin Tanrı'nın iyi ve cömert oluşunun eseri olduğunu dile getirir.²⁴⁵ Bu eser sayesinde de Yeni-Platonculuk, hem Batı hem de İslâm dünyasına girmiştir. Özellikle Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi, İslâm filozoflarının eserlerinde bu etkiyi görmek mümkündür.²⁴⁶

2. İbn Sînâ'ya Giden Yol: İbn Sînâ Öncesi Felsefe ve Kelâm Geleneklerinde Teleolojinin Yeri

Teleoloji konusunu İbn Sînâ öncesi ve onun çağdaşı olan filozof ve kelâmcılar tarafından da ele alınmaktadır. Bu anlamda filozofun konuyla ilgili görüşlerinin daha net anlaşılabilmesi için ondan önce ve çağdaşı olan filozof ve kelâmcı düşünürlerin fikirlerinin araştırılması zorunludur. Biz de bu bölümde önce İbn Sînâ öncesi kelâmcı

²³⁹ Abdurrahman Bedevî, *el-Eflatuniyetu'l-muhdese inde'l-Arab*, s. 34-42.

²⁴⁰ Bk. Cemalettin Erdemci, "Proclus'un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine", s. 153-170.

²⁴¹ Abdurrahman Bedevî, *a.g.e.*, s. 34.

²⁴² Abdurrahman Bedevî, *a.g.e.*, s. 35-36.

²⁴³ Abdurrahman Bedevî, *a.g.e.*, s. 1-33; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 300; eser ilgili geniş bilgi için bk. Burhan Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 107-124.

²⁴⁴ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 300.

²⁴⁵ Abdurrahman Bedevî, "Giriş", *el-Eflatuniyetu'l-muhdese inde'l-Arab*, s. 20-24, 34.

²⁴⁶ Abdurrahman Bedevî, "Giriş", *a.g.e.*, s. 11; Mahmut Kaya, s. 301; Burhan Köroğlu, *a.g.e.*, s. 107 vd.

düşünürlerin fikirlerine yer verip, daha sonra filozofların teleolojiyle ilgili görüşlerini genel hatlarıyla ele alacağız.

2.1. İslâm Kelâmında Teleolojik Yönelişler

Kelâm ilminde teleoloji konusu, Mutezile'nin salah-aslah teorisinde ve isbât-ı vâcib tartışmalarında ifadesini bulduğunu söyleyebiliriz.²⁴⁷ Tevhid ve adalet²⁴⁸ ilkelerinin tabî bir neticesi olarak aslah teorisi, Dırrar b. Amr (ö. 815), Bısr b. El-Mutemir (ö. 825) gibi bazıları hariç bütün Mutezile âlimleri tarafından savunulmuştur. Bir isbât-ı vâcib olan gâye-nizam (teleoloji) konusu ise kelâm ilminde ilk olarak Nazzâm'da (ö. 835) rastlanmakla birlikte, en kapsamlı bir şekilde Câhız'ın (ö. 255/869) *Kitâbü'd-Delâil* ve *Kitâbü'l-Hâyevân* adlı eserlerinde yer almaktadır.

“Kişi için faydalı olmak, onun haz ve sevinç duymasına vesile olmak” manasına gelen salah kökünden türetilen aslah, “kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey” anlamına gelmektedir.²⁴⁹ Aslah teriminin kim tarafından icat edildiği bilinmemekle birlikte, terimi ilk defa Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 841), Nazzâm, Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 933) ve Ebû Ali el-Esvârî (ö. 854) gibi Mutezilî kelâmcıların kullandıkları zikredilmektedir.²⁵⁰ Aslah teorisinin mana bakımından Tanrı'nın ilim, irade, kudret gibi sıfatları ve hikmeti ile ilişkisi söz konusudur.

Mutezîle, Tanrı'nın sıfatlarının zâtından ayrı değil, zâtında mündemiç olduğu fikrinden hareketle O'nun kudretinin tıpkı zâtı gibi sınırsız olduğu düşüncesindedir. Ona göre Tanrı'nın kudretinin yetmediği hiçbir şey söz konusu değildir. Benzer şekilde Tanrı'nın kudreti gibi ilmi de zâtında mündemiçtir. Dolayısıyla Tanrı, kudret sıfatıyla

²⁴⁷ M. Sait Özervarlı, “İsbât-ı Vâcib”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, s. 495; Hüseyin Aydın, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gâyelilik*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, s. 172-177.

²⁴⁸ Tevhid ve adalet ilkeleri Mu'tezile mezhebinin üzerinde ittifak ettiği beş temel ilkelerdendir. Buna göre tevhid, Tanrı'yı zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde birleme manasına gelmektedir. Bk. Eş'ârî, *Kitâbu Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritte, Wiesbaden: 1963, s. 155; Tr. trc. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005, s. 154; adalet ise aklın hikmet açısından gerektirdiği şeydir. Bk. Ali Sami en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, trc. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, s. 255; adalet genel olarak şu şekilde de tanımlanabilir: “Adalet, Allah Teâlâ'nın her türlü kabihten, sevap, fayda gibi şeyleri terk etmekten, maslahata aykırı ve çirkin yolla kulluğa çağırmaktan tenzihini; bütün fiillerinde hikmet adalet ve isabetin söz konusu olduğunu kabullenmektir.” Bk. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002, s. 164.

²⁴⁹ Avni İlhan, “Aslah”, *DİA*, İstanbul 1991, III, s. 495.

²⁵⁰ Avni İlhan, “Aslah”, s. 495; Mutezile'nin salah-aslah konusundaki görüşleri için ayrıca bk. İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 194-196.

her şeye gücü yeterken ilim sıfatıyla da kudretinin yettiği her şeyi bilmektedir.²⁵¹ Tanrı, ilim sıfatıyla yarattığı varlıklar için en uygun olanı bilirken, kudret sıfatıyla da onlar için faydalı olan şeyleri yaratmaktadır. Mutezîle'nin aslah teorisi ile ilgili olan bir diğer önemli husus ise Tanrı'nın fiillerinin bir hikmetinin olduğu düşüncesidir. Kelâm âlimleri, Tanrı'nın hakîm ve fiillerinin de hikmetli olduğu, her fiilinde bir gâye ve hikmetin bulunduğu ve bundan dolayı Tanrı'nın fiillerinde bir zulüm ve sefahin (saçmalık) söz konusu olmadığı noktasında görüş birliği içindedirler. Mutezîlî âlimler ise konuyu, bu şekilde bir düşüncenin Tanrı'ya bir zorunluluk yükleyip yüklemeyeceği ve ulûhiyyete bir sınırlama getirip getirmeyeceği noktasında tartışmışlardır. Mutezîle'ye göre Tanrı, yaptığı her işi bir gâye ve hikmete göre yapmakta ve O, hikmetinden dolayı yaptığı fiillerinde başkasının yararını gözetmektedir. Tanrı'nın fiillerinde, gâyenin olmadığını söylemek veya sefah ve abes olduğunu düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın fiillerinde yaratılmışların yararı olduğu görülmektedir. Ancak Ehl-i Sünnet kelâmcıları Tanrı'nın fiillerinde hikmetini kabul etmekle birlikte, konuyla ilgili olarak Mutezîlî âlimlere birtakım eleştiriler de yöneltmişlerdir. Onlar, Mutezîle'nin Tanrı'nın fiillerinin illete dayandırılmasını kabul etmezler. Çünkü onlara göre, Tanrı zâtıyla hâliktir ve O'nun herhangi bir şeye ihtiyaç duyması veya başka türlüşünü yapmaktan âciz olması söz konusu olamaz. Bu bağlamda da Tanrı'nın fiillerinde kendisini bağlayan herhangi bir illetten söz edilemez. Ehl-i Sünnetin eleştirilerine karşılık Mutezile, Tanrı'nın fiillerindeki gâyenin bağlayıcı ve zorunlu sebep manasında değil, fayda ve fiili yapmaya sevkeden gerekçe şeklinde anlamak gerektiğini söylemektedir. Bu noktada Tanrı'nın hikmetine vurgu yapan Mutezile'ye göre, O'nun fiillerinde çirkinlik (kubuh) yoktur ve her fiili iyiliktir.²⁵² Bu açıklamaların neticesinde aslah teorisinin Tanrı'nın ilim ve kudret sıfatına dayandığı görülmektedir. Buna göre hikmet sahibi Tanrı, fiillerini de bir gâye ve hikmete göre yaparak yaratılmışlar için en uygun ve faydalı olan şeyi gözetmektedir. O'nun fiillerinde yaratılmışların kötülüğüne bir şey olduğunu düşünmek âdil olmadığını söylemek manasına gelmektedir.

²⁵¹ Ali Sami en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, s. 242; Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 187-188; Tr. trc., s. 174.

²⁵² Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 252-253; Tr. trc., s. 213; M. Said Özervarlı, "Hikmet", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, s. 512; Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu*, trc., Metin Özdemir, Ankara: Kitâbiyât, 2001, s. 216.

Aslah teorisinin ilk savunucularından Ebu'l-Hüzeyl'e göre, Tanrı'nın kulları için en uygun olanı yarattığında herhangi bir şüphe yoktur. Buradan hareketle Tanrı hakkında yarattığı şeylerden daha az uygun olanı yaratması söz konusu değildir. Zira Tanrı, insanların menfaati yönünde onlar için en uygun olanı hikmetiyle yaratmıştır. Bundan dolayı da Tanrı'nın yapmış olduğundan daha iyi bir iyilik yoktur.²⁵³ Bir başka Mutezilî âlim Nazzâm da Ebu'l-Hüzeyl ile benzer görüşleri paylaşarak, Tanrı'nın kulları için en uygun olanı yaratmamasının söz konusu olmadığını iddia etmiştir.²⁵⁴ Ayrıca Nazzâm, Tanrı'nın kudretinin en mükemmeli yaratmaya gücü yettiği düşüncesindedir. Bundan dolayı da ona göre, Tanrı, kulların yararına olan her şeyi yaratmaya kadirdir ve O'nun hakkında gücü yettiği halde yaratmaması gibi bir düşünce ileri sürülemez. Buradan hareketle de Nazzâm, Tanrı'nın kulların zararına olan bir şeyi yaratmadığını ileri sürmektedir. Onun bu düşünceleri, âlemde Tanrı'nın kulları için yarattığı çok mükemmel bir terkip, düzen ve iyiliğin mevcut olduğuna ve kulların hilafına bir şey olmadığına işaret etmektedir.²⁵⁵

Nazzâm'ın aslahla ilgili görüşlerinden isbât-ı vâcib delili çıkarılabilir. Nitekim o, yukarıda da ifade edildiği gibi Tanrı'nın hikmeti gereği kulları için en mükemmeli, en iyiyi yarattığını düşünmektedir. Onun öğrencisi Câhız da (ö. 868) benzer düşüncelere sahiptir. Câhız, aslahı, evrendeki mükemmel düzeni oluşturan hassas dengelerin meydana getirdiği durum şeklinde tanımlamaktadır. Başka bir ifadeyle aslah, Tanrı'nın âlemdeki mükemmel işleyiş için kurduğu düzendir.²⁵⁶ O, *Kitâbu'l-Hayevân* adlı

²⁵³ Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 249; Tr. trc., s. 211; Metin Yurdağur, "Ebü'l-Hüzeyl Allaf", *DİA*, X, s. 331; Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinin Aklileşme Süreci Mutezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl Allaf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 208-209.

²⁵⁴ Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 555; Tr. trc., s. 383; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, nşr. Abdülazîz Muhammed Vekil, Kahire 1968, s. 54; Tr. trc., Mustafa Öz, *el-Milel ve'n-nihal: dinler, mezhepler ve felsefî sistemler tarihi*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 63.

²⁵⁵ Şehristânî, Nazzâm'ın konuyla ilgili düşüncelerini eski filozoflardan aldığı tespitinde bulunmaktadır. Nitekim o, eserinde Nazzâm'ın, fikirlerini aldığı eski filozofların düşüncesini şu şekilde ortaya koymaktadır: "Cömert olanın bağışlayacağı (infak) şeyi biriktirmemesi gerekir, onun yaptığı ve ortaya koyduğu şey gücü dahilinde olandır, eğer Allah'ın ilminde ve gücü dahilinde yarattığından düzen, terkip ve iyilik itibarıyla daha güzel ve mükemmeli olsaydı bunu ortaya koyardı." Bk. Şehristânî, *a.g.e.*, s. 54; Tr. trc., s. 64; ayrıca bk. Eric Lee Ormsby, *a.g.e.*, s. 219-220.

²⁵⁶ Câhız, *Kitâbu'd-Delâil ve'l-İ'tibâr ale'l-Halk ve't-Tedbîr*, Beyrut 1988, s. 7; Câhız'ın bu eseri, İslâm düşüncesinde inkarcı akımların fikirlerinin reddedildiği ilk dönem eserlerinden günümüze ulaşan en dikkate değer eser niteliğindedir. Eserde inkârcı akımlar doğrudan muhatap alınarak fikirleri reddedilmektedir. Ayrıca eser, teleoloji düşüncesine hasredilmiş ilk eser olma niteliğindedir. Bk. Günay Haral, *İslâm ve Hristiyan İlâhiyatında Gâye ve Nizam Deliline Metodik bir Yaklaşım*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2005, s. 118-119.

eserinde de söz konusu hassas dengelere atıf yaparak, yararı (maslaha), âlemde iyi ve kötünün karışımı şeklinde ifade etmektedir. Buna göre evrende, yararlı olanla, nefret edilen bir arada bulunmakta ve zıtların uyumundan oluşan âlemde, zararlı görülen her şey nihayetinde bir fayda ile neticelenmektedir. Ona göre âlemdeki bu tür iyi-kötü karşıtlığı, insanı aklî düşünmeye sevketmekte ve kendinden aşağı varlıkların mertebesine düşmekten kurtarmaktadır.²⁵⁷ Bu noktada Câhız, özellikle insanın aklını kullanmasına temas ederek, onun sahip olduğu akıl yetisi sayesinde evrenle ilgili birtakım çıkarımlarda bulunabileceğini belirtir. Çünkü ona göre, akıl yetisi insana evrendeki delilleri duyularla algılayıp zihin ile istidlal ettikten sonra Tanrı'nın varlığına dair aklî bilgilere ulaşması amacıyla verilmiştir.²⁵⁸ İnsanın gâyesini bu şekilde belirten Câhız'a göre, bir bütün olarak âlemdeki her şey Tanrı'nın varlığının delilidir. Hatta bizzat insan, âlemin bir parçası olarak bu delillerdendir. Fakat insan, diğer varlıklardan farklı bir özelliğe sahip olarak hem delil olduğunu bilebilecek hem de diğer delilleri istidlal edebilecek kabiliyettir.²⁵⁹

Âlemde insanın farklı konumuna değinen Câhız, âlemi de insanın ihtiyaç duyacağı her şeyin içinde bulunduğu bir evle kıyaslamaktadır. İnsanı da âlemdeki konumu itibariyle ev sahibine benzetmektedir. Ona göre, insanın ihtiyaç duyabileceği her şeyin içine yerleştirildiği evi gören kimse, bu tasarımın rastgele değil, bir gâye ve düzene göre yapıldığını anlar. Benzer şekilde âlem de Tanrı tarafından insanın ihtiyaç duyabileceği her şeyin ölçülü ve çok ince bir düzenle tasarlandığı büyük bir evdir. Bu büyük evin içinde bulunan bütün varlıklar birbirlerini tamamlayarak varlıklarını sürdürmektedir.²⁶⁰ Ayrıca âlemin estetik değeri üzerinde de duran Câhız, Tanrı'nın sanatıyla insan sanatı arasında kıyaslama yaparak, insan sanatının tabiatın taklidi olduğunu ifade etmekte ve tabiattaki düzen ve tasarımın çok daha hayranlık uyandırıcı olduğunu belirtmektedir.²⁶¹ Dolayısıyla insanla âlem arasında güçlü bir ilişki bulunduğunu vurgulayan Câhız, insanın konumu itibariyle hem Tanrı'nın varlığının

²⁵⁷ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1388/1969, s. 209-210; Eric Lee Ormsby, *a.g.e.*, s. 220-221.

²⁵⁸ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, II, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut 1388/1969, s. 115-116.

²⁵⁹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, s. 33-35; a. mlf., *Kitâbü'd-Delâil*, s. 55.

²⁶⁰ Câhız, *Kitâbü'd-Delâil*, s. 57-58; krş. a. mlf., *Kitâbü'l-Hayevân*, II, s. 109-110.

²⁶¹ Câhız, *Kitâbü'd-Delâil*, s. 46-47.

delili konumunda olduğunu hem de evrendeki delilleri istidlal ederek O'nun varlığını ispatladığını düşünmektedir.

Câhız, âlemdeki unsurların birbiriyle uyumunu, ahengini ve karşılıklı işleyişini, yani denge halini “salâhu'l-âlem” şeklinde ifade etmektedir.²⁶² Ona göre âlemde görülen bu ahenk ve düzen, kendi kendine varolmuş olamaz. Zira âlemdeki her bir varlığın birbiriyle ilişkisi vardır ki, söz konusu bu ilişki evrendeki ahengi ve düzeni oluşturmaktadır. Örneğin, bir tohum tanesi güneş ve suyla birlikte hareket ederek yeni bir canlının varlığa gelmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla âlemde bulunan her bir varlığın diğer bir varlığın meydana gelmesine neden olması evrende bulunan gâye ve düzen ile ilişkili bir durumdur. Başka bir ifadeyle gökyüzünde bulunan cisimlerin hareketlerinin yeryüzündeki varlıklarla ahenk içinde seyretmesi, gece ve gündüzün birbirini takip etmesi, soğuk ve sıcak hava değişimleri gibi olayların hepsi yeryüzünde canlı yaşamının devamı için çok ince ayarlanmış bir düzenin varlığına işaretir.²⁶³ Câhız, âlemdeki bu mükemmel düzenin rastlantısal olmayacağını vurgulamaktadır.²⁶⁴ O, âlemde herhangi bir tesadüfün olmadığını, Tanrı'nın âlemdeki yönetimini ifade eden tedbîr kavramından hareketle açıklamaktadır.²⁶⁵ Ayrıca Câhız'a göre, nasıl ki âlemde bulunan her bir varlığın birbiriyle ilişkisindeki uyum, ahenk, gâye ve düzenin varlığına işaret ediyorsa aynı şekilde âlemde bulunan zıtlıklar da burada bir ölçünün ve gâyeye doğru giden birtakım hareketlerin varlığının delilidir. Mesela, güneşin doğuşu ile batması arasındaki zıtlık, yıldızların bir birine zıt hareketleri ve bunların haricinde âlemde bulunan bütün zıtlıklar hepsi aslah gâyesiyle yapılmış bir düzenin işaretidir.²⁶⁶ Câhız, âlemde bulunan zıtlıkların da, tıpkı uyumda olduğu gibi hikmet sahibi, kudretli bir varlığın bulunduğu işaret olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁷

Âlemde mükemmel bir tertip bulunduğunu ifade eden Câhız, evrendeki mezkûr düzen ve gâyenin Tanrı'nın varlığının delili olduğunu söylemektedir. O, *Kitâbu'd-Delâil ve'l-İtibâr ale'l-Halk ve't-Tedbîr*²⁶⁸ adlı eserinde bu âlemdeki düzeni

²⁶² Câhız, *Kitâbü'd-Delâil*, s. 12.

²⁶³ Câhız, *Kitâbü'd-Delâil*, s. 6 vd.

²⁶⁴ Câhız, *a.g.e.*, s. 11.

²⁶⁵ Câhız, *a.g.e.*, s. 32.

²⁶⁶ Câhız, *a.g.e.*, s. 10-11; a. mlf., *Kitâbü'l-Hayevân*, I, s. 26.

²⁶⁷ Câhız, *Kitâbü'd-Delâil*, s. 31, 37, 59.

²⁶⁸ Câhız'ın bu eseri, doğrudan doğruya teleoloji ile ilgili olarak telif edilmiştir. Eserin yansımaları Gazzâlî'ye nispet edilen *el-Hikme fî Mahlûkâtî'llâhi Azze ve Celle* adlı eserde görülmekle birlikte,

vurgulayarak, ondaki mükemmel düzen ve gâyenin onun mükemmel bir varlığın tedbîrinde olduğuna ve âlemin Tanrı'nın inâyet ve hikmetiyle yaratıldığına işaret ettiğini belirtmektedir. Câhız, özellikle insanın yaratılışında Tanrı'nın hikmetini vurgulayarak, insan organlarında düzen ve gâyeye dikkat çekerek, konuyla ilgili olarak Aristoteles'in *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserine atıf yapar.²⁶⁹ Ayrıca Câhız, Tanrı'nın hikmetini ve âlemdeki düzen ve gâyeyi *Kitabü'l-Hayevân* adlı eserinde canlıların anatomisinden hareketle ele almaktadır. Özellikle insanın yapısında her azanın bir amacı gerçekleştirmek için varolduğunu ve hiçbirinin boş ve gereksiz yaratılmadığını belirtmektedir. O, insanın yapısındaki düzenden hareketle de bütün âlemdeki düzene işaret etmektedir. Âlemde görülen düzen ve gâye Tanrı'nın tedbîr ve hikmetinin işaretleri olduğu gibi, bütün yaratılmış varlıkları değerli kılan da gerçekte yaratıcılarının varlığına delil olmalarıdır.²⁷⁰

Görüldüğü üzere Câhız, âlemin tedbîr, takdir ve düzen ile yaratıldığı düşüncesindedir.²⁷¹ O, âlemdeki düzen ve gâyeyi tedbîr, savab, salah, mülâeme ve i'tibar kavramlarından hareketle açıklar. Yukarıda kısaca atıfta bulunduğumuz üzere, onun *Kitâbu'd-Delâil* ve *Kitabü'l-Hayevân* eserleri incelendiğinde söz konusu kavramların âlemdeki düzen ve gâyeyi ifade etmek için kullandığı ve mezkûr kavramların manalarından hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. Ayrıca söz konusu kavramlardan hareketle âlemdeki işleyişin rastlantısal olarak meydana gelemeyeceği neticesine de ulaşmaktadır.²⁷²

Netice itibarıyla Câhız'ın gerek *Kitâbu'd-Delâil* gerekse *Kitabü'l-Hayevân* adlı eserlerinde Tanrı'nın varlığına ilişkin, astronomiden botaniğe, tıptan psikolojiye kadar bir çok alanda ortaya koyduğu deliller, âlemdeki düzen ve gâyenin fâilinin Tanrı olduğunu ortaya koymakla birlikte, Tanrı'nın tek olduğunun da apaçık delilleridir.²⁷³

Hristiyan rahibi Theodret'in (m. V. yy.) *De Providentia* adlı eseriyle de Câhız'ın mezkûr eseri arasında irtibat görülmektedir. Bk. İlhan Kutluer, "Nizam" md., s. 173-174; a. mlf., *Akıl ve İtikad*, s. 151; Herbert A. Davidson, *Proofs For Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford 1987, s. 219-223.

²⁶⁹ Câhız, *Kitâbü'd-Delâil*, s. 32.

²⁷⁰ Câhız, *Kitabü'l-Hayevân*, II, s. 109.

²⁷¹ Câhız, *Kitâbü'd-Delâil*, s. 6.

²⁷² Günay Haral, *İslâm ve Hristiyan İlâhiyatında Gâye ve Nizam Deliline Metodik bir Yaklaşım*, s. 88-89.

²⁷³ İlhan Kutluer, "Nizam" md., s. 173.

Câhız'ın *Kitâbu'd-Delâil ve'l-itibâr ale'l-halk ve't-tedbîr* adlı eserinde oldukça kapsamlı ve zengin kavramsal çerçevesiyle ortaya konulan teleoloji konusu daha sonraki dönemlere ciddi tesirler bırakmıştır. Câhız'ın eserinde ortaya koyduğu düşüncenin izlerini bilhassa İslâm düşüncesinin iki büyük âlimi olan Mâtürîdî (ö. 944) ve Gazzâlî'de (ö. 1111) görmek mümkündür.²⁷⁴ Mâtürîdiyye ekolünün kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde Tanrı'nın birliğini ispat noktasında evrendeki gâye ve düzenden söz etmektedir. Ona göre, evrenin yapısında bulunan düzen Tanrı'nın hikmet ve inayetinin yanı sıra O'nun tek olduğunu gösterir. Çünkü Tanrı'nın birden fazla olması evrende birtakım düzensizliklerin ve uyumsuzluğun olmasına neden olacaktır. Ayrıca kâinattaki uyum, ahenk ve bunların neticesinde âlemdeki mükemmellik hakîm, hikmet sahibi tek bir Tanrı'nın varlığına işarettir.²⁷⁵

Teleoloji, Mutezîle ve Mâtürîdî'nin yanı sıra diğer kelâmcı düşünürler tarafından da salah-aslâh çerçevesinde tartışılmıştır. Bu çerçevedeki tartışmanın merkezinde de Tanrı'nın fiillerinin zorunlu olup olmadığı meselesi vardır.²⁷⁶ Eş'ârî (ö. 936), Tanrı'nın yaptığından daha düşük olanı yapabileceği gibi, benzerini de yapabileceğini ve kesinlikle O'na herhangi bir şekilde acziyet nitelendirilmesinin çok yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Yine Eş'ârî, Tanrı'nın fiillerini herhangi bir nedenden veya gayeden dolayı yapmadığı görüşündedir.²⁷⁷ Bir Eş'ârî kelamcısı olan Cüveynî de teleolojiyle ilgili olarak Tanrı'nın varlığını ispat noktasında birtakım görüşler ileri sürmüştür. O, âlemdeki düzen ve gayeyi ahenk, düzen (intizâm) ve mükemmellik (itkân, ihkâm) gibi kavramlarla ele alır.²⁷⁸

Câhız'ın en büyük tesirinin İslâm düşüncesinin kendinden önceki mirasını en güzel şekilde değerlendiren Gazzâlî'ye olduğu söylenebilir. Zira Gazzâlî'nin âlemdeki

²⁷⁴ Günay Haral, *a.g.e.*, s. 128-138; yukarıda da ifade edildiği üzere Câhız'ın mezkûr eserinin Gazzâlî'deki etkisi onun *el-Hikme fî mahlûkâtî'llâhi azze ve celle* adlı eserinde görülmektedir. Ancak konumuzun sınırları çerçevesinde Gazzâlî'ye sadece işaret etmekle iktifa edeceğiz. Gazzâlî'nin eseri için bk. Gazzâlî, *el-Hikme fî mahlûkâtî'llâhi azze ve celle*, Beyrut 1987.

²⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İsam Yayınları, 2003, s. 40-41; Tr. trc., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc., Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam Yayınları, 2002, s. 34; ayrıca bk. Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004, s. 137-138.

²⁷⁶ Tanrı'nın fiillerinin iradî olarak mı yoksa zorunlu olarak mı gerçekleştiği ile ilgili tartışmalar için bk. Ömer Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. XVII, 2007, s. 1-24.

²⁷⁷ Eric Lee Ormsby, *a.g.e.*, s. 238-239.

²⁷⁸ İlhan Kutluer, "Nizâm" md., s. 174.

düzene vurgu yaparak “varolanların daha mükemmeli yoktur”²⁷⁹ şeklinde formüle edilen düşüncesinde Câhız’ın ve daha sonra belirteceğimiz üzere İbn Sînâ’nın etkisini görmek mümkündür. Nitekim Gazzâlî’nin *el-Hikme fî Mahlûkatillahi Azze ve Celle* adlı eserinde Câhız’ın etkisi görülmektedir. Gazzâlî, zikredilen eserinde tıpkı Câhız’ın söz konusu eserinde ele aldığı şekilde âlemdeki düzene vurgu yapmaktadır.²⁸⁰

Sonuç olarak kelâm âlimlerinin teleoloji konusunu salah-aslah problemi ve gâye-nizam delili çerçevesinde tartıştıkları görülmektedir. Bu çerçevede hikmet sahibi, cömert olan Tanrı’nın varlığına ve bir tek olduğu neticesine ulaşılmaktadır.

2.2. İbn Sînâ Öncesi İslâm Filozoflarının Bıraktığı Miras

Teleoloji konusunda İbn Sînâ’nın düşüncelerinin daha iyi anlaşılabilmesi için onun selefi ve çağdaşı olan filozofların görüşlerini ayrı başlıklar halinde vermeyi uygun bulduk. Bu bağlamda da Kindî, Fârâbî, Âmirî, Ebu Bekr Zekerîyya er-Râzî ve İhvân-ı Safâ’nın görüşlerine yer vereceğiz.

2.2.1. Kindî

İlk İslâm filozofu Kindî, âlemdeki tertibin²⁸¹ teleolojik anlamı üzerinde durarak, âlemdeki bu düzenin Tanrı’nın hikmetinin bir kanıtı olduğunu belirtmektedir. Kindî, teleoloji bağlamında âlemin yapısı, hiyerarşik düzeni, gök küreleri, yeryüzü ve yeryüzünde bulunan elementler ile bunların bileşikleri konusunda Yunan felsefi geleneğinden etkilenmiştir.

Kindî, âlemin her zerresine etki eden bir düzen ve gâyelilik bulunduğunu ileri sürerek, bu düzen ve gâyeliliği, Tanrı’nın hikmetini, ilmini ve en yüksek seviyede bir yönetime (tedbire) sahip bulunduğunu ispat eden bir delil (isbât-ı vâcib) olarak

²⁷⁹ Gazzâlî, *İhyâ ulûmi’ d-din*, V, Beyrut 1997, s. 135.

²⁸⁰ Bk. Gazzâlî, *el-Hikme fî mahlûkâtî’llâhi azze ve celle*, nşr. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafiye, Beyrut 1987.

²⁸¹ Eşyanın toplanması ve düzene konulması anlamında, Kindî’nin “*terkîb*” ve “*el-i’tilâf*” kelimelerini kullandığı görülmektedir. Bk. Kindî, *Kitâb fî’l-Felsefeti’l-ûlâ*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Reâilü’l-Kindî el-felsefiyye*, Frankfurt: 1999, s. 160; Tr. trc., Mahmut Kaya, *İlk Felsefe Üzerine, Felsefi Risâleler* içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s. 153.

değerlendirmektedir.²⁸² Zira o, Tanrı'nın varlığını nedensellik ve bütün tabîî varlıklarda gözlenen düzen ile ispat eder.²⁸³

Başta dört sebep teorisi olmak üzere, tabiat felsefesine dair birçok konuda Aristoteles felsefesini takip eden Kindî'nin, Aristoteles'in savunduğu âlemin gâye sebebi olması dışında, âlemle bir ilişkisi olmayan pasif Tanrı anlayışını ve Yeni Eflatuncu sudûr teorisini benimsemediği görülmektedir. Filozof, İslâm akîdesinden kaynaklanan bir Tanrı tasavvuru ortaya koymaya çalışmakta ve sudûra karşılık “zaman içinde yoktan yaratmayı” savunmaktadır. İlk Sebep ve Gerçek Bir olarak Tanrı, âlemi yoktan yaratması sebebiyle gerçek etkindir (fâil) ve O'nun dışındaki varlıkların etkinliği sadece mecâzî bir etkinlikten ibarettir.²⁸⁴ Kindî, oluş ve bozuluşun yani ay altı âleminin uzak etken sebebinin Tanrı, yakın etken sebebinin ise canlı, düşünen, oluş ve bozuluşa uğramayan gezegenler olduğunu belirtmekte, ancak gezegenlerin söz konusu kozmik etkinliğinin kaynağının da Yaratıcı'nın irâdesi olduğunu vurgulamaktadır.²⁸⁵

Kindî'ye göre Tanrı, öyle bir varlıktır ki, O'nun hakkında mutlak olarak yokluk söz konusu değildir. O'nun varlığının öncesi yoktur ve varlığını sürdürmesi de başkasına bağlı değildir. O, sebepsiz varlıktır ve O'nun için konu (madde), yüklem (sûret), etkin (fâil) ve (gâye) sebep yoktur.²⁸⁶ Aynı zamanda Tanrı'da eksiklikten yetkinliğe (tamâm) doğru bir geçiş söz konusu değildir. Geçiş (intikâl), bir dönüşümdür. Tanrı'da herhangi bir şekilde dönüşüm olmadığı için yetkinliğe doğru bir geçiş yoktur. Zira O, öyle bir varlıktır ki, O'nu üstün kılan niteliklerde herhangi bir değişim yoktur. Eksik (nâkıs) varlık, kendisini üstün kılacak sabit nitelikten yoksundur, fakat bu bakımdan Tanrı'nın eksik varlık olması imkânsızdır. Dolayısıyla Tanrı'nın, kendisini üstün kılacak bir niteliğe intikâli asla mümkün değildir. O, zorunlu olarak tam ve

²⁸² Kindî, *Kitâb fi'l-ibâne ani'l-illeti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Reâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, Frankfurt 1999, s. 215; Tr. trc., Mahmut Kaya, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine, Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s. 214.

²⁸³ Ahmed Fuad el-Ahvânî, “Kindî”, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşüncesi*, trc., Osman Bilen, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000, s. 13-14.

²⁸⁴ Kindî, *Risâle fi'l-Fâ'ili'l-hakki'l-evveli't-tâm ve'l-fâi'li'n-nâkıs ellezî hüve bi'l-mecâz*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Reâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, Frankfurt 1999, s. 183; Tr. trc., Mahmut Kaya, *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine, Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s. 197-198.

²⁸⁵ Kindî, *Kitâb fi'l-ibâne ani'l-illeti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd*, s. 215; Tr. trc., s. 214.

²⁸⁶ Kindî, *Kitâb fi'l-Felsefeti'l-ülâ*, s. 113; Tr. trc., s. 148.

yetkindir.²⁸⁷ Tanrı, Kindî'nin sisteminde yaratıcı, etkin, değişikliğe uğramayan, ilk sebep ve her şeyin gâyesi olan varlıktır.²⁸⁸

Kindî'nin düşüncesinde, bir bütün olarak âlem, varlığı tam teşekküllü bir canlı gibidir. Onun içinde hiçbir şekilde boşluk yoktur. Âlem içinde, değerli nefis gücü taşıyan bulunmakta ve bu güç, kendinden aşağıdakilerin her birinin durumuna en uygun ne ise ona öylece etki etmektedir. Tam kudret sahibi olan Tanrı, kudretinin büyüklüğü, cömertliği ve hikmeti sayesinde bütünüyle kozmik varlığı, evrendeki her şeyin kendisinde bulunduğu bir tek canlı şeklinde yaratmıştır. Nitekim filozofa göre, bir tek insanda evrende bulunan her şey vardır.²⁸⁹ Ayrıca Kindî, oluşa tâbi cisimlerde düzenli hareketi sağlayanın canlılık hareketi olduğunu ifade etmektedir. Zira canlı bir varlığa ölü veya cansız ya da candan yoksun deninceye kadar geçen sürede onun sürekli ve düzenli bir şekilde hareketini sağlayan nefistir. Bu bakımdan da en son feleğin sürekli ve düzenli hareket etmesini sağlayan da canlılık hareketidir. Fakat bu hareket, oluşa tâbi cisimlerdeki gibi başka bir cismin etkisi sonucu meydana gelmiş değildir. Son felek daima bilfiil canlıdır ve zorunlu olarak oluşa tâbi olan aşağı varlıklara canlılık vermektedir.²⁹⁰

İlk ve Orta Çağ felsefe ve kozmolojilerinde âlem denilen maddî kâinat, ay üstü ve ay altı olmak üzere başlıca iki varlık alanına ayrılmakta ve ilkinin oluş ve bozuluşa uğramayan ideal ve mükemmel varlıkları, ikincisinin ise oluş ve bozuluş kanununa tâbi süreksiz varlıkları içerdiği kabul edilmektedir. Sınırlı ve sonlu bir evren anlayışını benimseyen bu kozmolojide evreni dışardan çepeçevre kuşattığı farzedilen cisme yani küreye “felek” denilmektedir.²⁹¹ Felek, madde ve sureti bulunan ancak ezeli olmayan varlık demektir.²⁹² Kindî, feleğin cisminin zıddı bulunmadığı için, oluş ve bozuluş kanununa tâbi olmayıp yoktan yaratıldığını,²⁹³ bir organizma gibi tümüyle evrenin canlı

²⁸⁷ Kindî, *Kitâb fî'l-Felsefeti'l-ûlâ*, s. 114; Tr. trc., s. 149.

²⁸⁸ Kindî, *Risâle fî Hudûdi'l-eşya ve rusûmihâ*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Reâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, Frankfurt 1999, s. 165; Tr. trc., Mahmut Kaya, *Tarifler Üzerine, Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s. 185.

²⁸⁹ Kindî, *Risâle fî'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Reâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, Frankfurt 1999, s. 261; Tr. trc., Mahmut Kaya, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine, Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s. 238.

²⁹⁰ Kindî, *Risâle fî'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ*, s. 252; Tr. trc., s. 233-234.

²⁹¹ Mahmut Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, *Kindî, Felsefî Risâleler* (trc., Mahmut Kaya), İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s. 37.

²⁹² Kindî, *Risâle fî Hudûdi'l-eşya ve rusûmihâ*, s. 169; Tr. trc., s. 189.

²⁹³ Kindî, *Risâle fî'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ*, s. 248; Tr. trc., s. 232.

ve akıllı olduğunu, ay altı âlemdeki organik ve inorganik varlık türlerinin hakikî fâilinin Tanrı, mecâzî ve yakın fâilinin ise felek olduğunu savunmaktadır. Bu konudaki görüşlerini de “Yıldız ve ağaç secde ederler”²⁹⁴ mealindeki ayeti yorumlamak üzere ele aldığı *Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* adlı eserinde temellendirmektedir. O, ayette geçen secdenin itaat anlamına geldiğini savunarak, itaatin de Tanrı’nın emirlerini yerine getirmek olduğunu dile getirmektedir. Filozof, bu şekilde bir itaatin ancak canlı varlıklarda mümkün olacağı düşüncesinden hareketle, feleğin canlı ve akıllı bir varlık olduğu sonucuna gitmektedir. Zira Kindî’den önce göksel varlıkların canlı olduğu fikri, Platon, Aristoteles’ten ve Stoacı filozoflarda bulunmaktadır.²⁹⁵

Âlemde bir düzen bulunduğunu ifade eden Kindî’ye göre, bu düzen sayesinde bazı varlıklar diğer bazılarının varlık sebebi olmakta, bazıları diğer bazılarını etkilemekte ve bir kısım varlıklar, bazı varlıklara boyun eğip onların egemenliği altında bulunarak, birbirlerinin dirlik ve düzenliğine neden olmaktadır.²⁹⁶ Bu düzen içindeki her oluş ve bozuluş, her değişmez ve değişen varlık en uygun ve ideal (el-emru’l-aslah) düzeydedir. Ayrıca en sağlam (el-etkan) ve en yararlı (el-enfa’) bir şekilde düzene konmuştur. Kindî’ye göre, kuvve halinde bulunup imkânsız olmayan her şey, zorunlu bir şekilde feyzden nasibini alarak fiil alanına çıkmaktadır. Varlık sahnesine çıkan her şey ise en uygun eylemi (el-fi’lu’l-aslah) göstermektedir. Benzer şekilde, ay altı âlemin yakın etken sebebi olan gök cisimlerinin de, sahip oldukları nefis gücü sayesinde kendilerinden aşağıdakilerin her birinin durumuna uygun şekilde (el-emru’l-aslah) etkisi söz konusudur. Dolayısıyla kozmik düzendeki bu işleyiş, aynı zamanda her bir varlığın, cömert olan Tanrı’ya secdesi, yani itaati manasına gelmektedir.²⁹⁷ Kindî’ye göre gezegenler, Yaratıcı’sının iradesi doğrultusunda hiç sapma göstermeden oluşan düzenli hareketleri ile O’na itaat etmektedirler. Zira gezegenler, namaz secdesini yapacak organlara sahip olmadıkları için onlarda oluş ve başkalaşma, yani eksiklikten

²⁹⁴ er-Rahmân 55/6.

²⁹⁵ Mahmut Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, s. 37.

²⁹⁶ Kindî, *Kitâb fi’l-ibâne ani’l-illeti’l-karîbe li’l-kevn ve’l-fesâd*, s. 215; Tr. trc., s. 214.

²⁹⁷ Kindî, *Kitâb fi’l-ibâne ani’l-illeti’l-karîbe li’l-kevn ve’l-fesâd*, s. 215, 236; Tr. trc., s. 214, 226; a. mlf. *Risâle fi’l-ibâne an sücûdi’l-cirmi’l-aksâ*, s. 255; Tr. trc., s. 235; Kindî, eksikten mükemmele gidiş anlamında itaat (tâat) kelimesini kullanır. Ona göre, gelişip büyüyen bitki için “*Bitki itaat etti.*” denilmektedir. Bu bakımdan şairin “*Bahçedeki bakla ona itaat etti.*” sözü de mahsul verdi, büyüüp çoğaldı anlamına gelmektedir. Benzer şekilde, başka bir şiirde geçen “*Parlak yıldız doğuş ve batışıyla ona itaat etti.*” ifadesi de güç halinden fiil alanına geçti, eksikken tamam oldu ve yıldız itaat etti, manasındadır. Bk. Kindî, *Risâle fi’l-ibâne an sücûdi’l-cirmi’l-aksâ*, s. 246; Tr. trc., s. 230.

mükemmelliğe doğru gidiş mümkün değildir. Onlar, sadece itaat eden varlıklardır. Onların bu gâyeye yönelik hareketleri çok uzun zamandan beri devam etmektedir. Söz konusu bu hareketler sonucunda mevsimler değişmekte, mevsimlerin değişmesiyle de bütün hayatî faaliyetler tamamlanarak, her çeşit oluş ve bozuluş meydana gelmektedir.²⁹⁸ Dört unsurdan oluşan ay altı âleminde ise oluş ve bozuluş, fertlerin yetkinliğe (bikemâli eşhâsîhâ) ulaşmasıyla gerçekleşir.²⁹⁹

Aynı zamanda Kindî, gezegenlerin toprak, su ve hava gibi varlık tabakaları üzerinde bulunmalarının, onların oluşan ve bozulan varlıkların yakın etkin sebebi olduğunu gösterdiğini belirtmektedir. Yani ona göre, oluş ve bozuluşun sebebi olan Yaratıcı'nın iradesiyle onlar, bu şekilde bir düzene kavuşmuşlardır. Bu yüzden bunlar, hikmet sahibi, her şeyi bilen, güçlü ve cömert olan, yaptığını son derece sağlam yapan bir yöneticinin eseridir. Çünkü Yaratıcı, onun en ideal düzeyde olmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla tüm varlığın en sağlam ve en yararlı bir şekilde düzene konulması, bazısının diğer bir kısmı için varlık sebebi olması ve birbirinin dirlik ve düzenliğine vesile kılması bu yönetimin mükemmelliğini, muhal olmayan her şeyin zorunlu olarak fiil alanına çıkması da Yaratıcı'nın kudretini gösterir.³⁰⁰ Bütün bunlar Tanrı'nın inâyetine işaret etmektedir ki, Kindî, bununla ilgili olarak şunu da ifade etmektedir:

“Bu dünya düzeninde ve terkinde ... ve onun varlık alanına gelen şeylerin varlığında, yok olan şeyin yok oluşunda, sabit olan her şeyin sabit oluşunda ve fani olan her şeyin de faniliğinde en iyi olmasını sağlayan formunun mükemmelliğinde, en mükemmel bir tedbire³⁰¹ (ki, her tedbir bir tedbirde bulunması gerektirir) ve en hikmetli bir hikmete (ki, her hikmet için hikmetli olan birisi vardır) işaret eden en büyük kanıtlar vardır, çünkü bunların hepsi birbiriyle irtibatlıdır.”³⁰²

Bütün olarak âlemde gözlemlenen düzen ve gaiyyet, Kindî'ye göre, sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığına işaret etmektedir. O, söz konusu hikmet sahibi bu yöneticinin aynı zamanda her şeyi bilen (alîm), güçlü (kavî), cömert (cevâd), yaptığını oldukça sağlam yapan (mütkin), kudreti tam, gerçek bir, tüm varlığı

²⁹⁸ Kindî, *Risâle fi'l-İbâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ*, s. 246-247; Tr. trc., s. 230-231.

²⁹⁹ Kindî, *Kitâb fi'l-ibâne ani'l-illeti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd*, s. 220; Tr. trc., s. 216; ayrıca ay altı âlemiyle ilgili bk. Cevher Şulul, *Kindî Metafiziziği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 91 vd.

³⁰⁰ Kindî, *Kitâb fi'l-ibâne ani'l-illeti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd*, s. 235-237; Tr. trc., s. 226-227.

³⁰¹ Yapılan bir değerlendirmeye göre, tedbir sözcüğü, inayet gibi, Grekçe “pronia” sözcüğünün karşılığını verir. Bu yüzden, Alexander of Aphrodisias'ın, inayet üzerine yaptığı, sadece Arapça aslı bulunan risalesi, bir başka isimle *Fi'l-Înâye* veya *Kitâbu't-Tedbîr* olarak adlandırılır. Bk. Eric Lee Ormsby, *a.g.e.*, s. 189, 23. dipnot.

³⁰² Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, s. 214.

mükemmel bir şekilde yaratan (mübd'u'l-küll) ve ona süreklilik veren (mümsikü'l-küll) Yaratıcı olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte filozof, kâinattaki güzellik ve mükemmelliğin saf akıl gözüyle bakanlar için sanat eserlerinde görülen güzellik ve mükemmellikten daha belirgin olduğunu da ifade etmektedir.³⁰³

2.2.2. Fârâbî

İslâm felsefesini, metot, terminoloji ve problemleri açısından temellendiren filozof olarak tanınan Fârâbî'nin (ö. 950) teleoloji hakkındaki görüşlerini, evreni varlıklar hiyerarşisi şeklinde ortaya koyduğu sudûr teorisinde bulmak mümkündür. Onun sisteminin en başında el-Mevcûdu'l-Evvel olan Tanrı vardır. Diğer varlıklar Tanrı'dan O'nun cömertliği ve inâyeti sayesinde sudûr etmiştir. Bir bütün olarak evrende ise Tanrı'ya doğru bir yöneliş vardır. Fârâbî, en mükemmel varlık olan Tanrı'ya doğru olan bu yönelişi evrendeki gaiyyet ile açıklamaktadır. Ayrıca filozof, evrende en ulvî varlıktan en suflî varlığa kadar olan mükemmel düzeni bir ontolojik hiyerarşi fikri içinde vurgulamıştır. Fârâbî, âlemdaki varlıkları birbiriyle ilişki içine sokan düzeni, tertîb, tedbîr, i'tilâf, irtibât, nizâm ve intizâm kavramlarıyla açıklamaktadır.

Fârâbî'nin teleolojik kavramlarla ilgili düşünceleri *Kitâbu Ârâ-u ehli'l-medîneti'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* adlı eserlerinde geniş bir şekilde yer almaktadır. Zira o, mezkûr eserlerinde varlıkları en üstte bulunan, en salt ve en mükemmel olan “İlk Sebep”ten (Tanrı) başlayarak basitlik ve mükemmelliğin en alt düzeyinde yer alan ilk maddeye (heyûlâ) kadar sınıflandırmaktadır. Ayrıca *Risâle fî İsbât müfâarakât* adlı risalesinde de soyut-metafizik varlıkları mükemmellikleri bakımından bir derecelendirmeye tabi tutarak sınıflandırmaktadır.³⁰⁴ Filozof, bütün mevcudâtın zirvesinde bulunan Tanrı'ya “el-Mevcûdu'l-Evvel” (İlk Varolan) ismini vererek O'na “el-Evvel” demektedir. Tanrı, bütün diğer varolanların varlığının İlk Sebebidir. O her türlü noksanlıktan münezzehtir. Tanrı'nın dışında kalan varlıklar ise varlığında imkân içermektedir. Ancak Bir olan Tanrı, her türlü eksiklikten münezzeh olduğundan dolayı O'nun varlığı en üstün varlıktır ve diğer varlıkların tümünden önce

³⁰³ Kindî, *Kitâb fî'l-ibâne ani'l-illeti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd*, s. 235-237; Tr. trc., s. 226-227.

³⁰⁴ Bk. Fârâbî, *Risâle fî İsbâtü'l-müfâarakât*, Haydarabad: Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1345 (h), s. 2-8.

(akdem)dir. el-Evvel'in varlığının mertebesinde kendisinden daha üstün olan ve daha önce gelen bir varlığın olması mümkün değildir.³⁰⁵ Fârâbî'nin İlk Neden olarak nitelendirdiği Tanrı'nın varlığında herhangi bir maksat ve gâye yoktur. Zira böyle bir maksat veya gâye olmuş olsaydı söz konusu bu maksat ve gâye Tanrı'nın varoluş nedeni olurdu ki, Tanrı hakkında böyle bir şey mümkün değildir.³⁰⁶ Varlığında herhangi bir maksat veya gâye olmayan Tanrı'nın diğer varlıklar gibi bir mahiyeti, cinsi, faslı ve tarifi yoktur. Ayrıca O'nun varlığı güç halinde de değildir. O'nun var olmaması söz konusu olmadığı gibi, kendi varlığını devam ettirmekte herhangi bir şeye de muhtaç değildir. O'nun varlığında herhangi bir değişme yoktur ve her bakımdan birdir. Dolayısıyla Tanrı'nın sahip olduğu varlık mertebesinde Fârâbî'ye göre, hiçbir varlık yoktur. İlk Varolan, tözü bakımından kendisinden başka her şeyden farklıdır ve başka herhangi bir varlığın onun varlığına sahip olması imkânsızdır.³⁰⁷ Bu anlamıyla Tanrı, tamamen kendine özgü bir varoluşa sahiptir ve sahip olduğu varlık mertebesi tektir.

Fârâbî'ye göre Tanrı, varlığında en mükemmel varlıktır. O'nun hiçbir şekilde fâil, gâî, sûri ve maddî nedeni yoktur.³⁰⁸ Tanrı'nın İlk Neden olduğunu apaçık bir hipotez olarak kabul eden Fârâbî'nin hiyerarşik düzeninin başında Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-Vücûd) olan İlk Sebep, yani Tanrı bulunmaktadır. Bu sistemde Tanrı, her türlü güzellik, iyilik ve yetkinliğin kaynağıdır ve hiçbir şeye muhtaç olmadığı için fiillerinde herhangi bir amaç/gâye yoktur. Aynı zamanda her şeyin varlığı kendisinde son bulduğundan dolayı, O, bütün varlığın gerçek gâyesidir. Bu yüzden de İlk'in hiçbir fiilinde acziyet, kusur, noksanlık ve zulüm de söz konusu değildir.³⁰⁹ Ayrıca O, sırf iyiliktir (hayrun mahz). Aynı şekilde Sırf Akıldır, Sırf Ma'kûl ve Sırf Âkildir. Bu üç

³⁰⁵ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albir Nasri Nadir, Beyrut: Dâru'l-meşrık, 1986, s. 37-38; Tr. trc. Ahmet Arslan, *İdeal Devlet*, Ankara: Vadi Yayınları, 1990, s. 34; a. mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, Haydarabad: Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1346 (h), s. 2-3; Tr. trc. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, *es-Siyâset'ul-Medeniyye*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980, s. 1.

³⁰⁶ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 38.

³⁰⁷ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil, es-Semeretü'l-Merdiyye* (nşr. Friedrich Dieterici), Leiden-E.J.Brill 1980, s. 57, 66; Tr. trc., Mahmut Kaya, *Felsefenin Temel Meseleleri, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 119; a. mlf., *Kitâbu Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 39.

³⁰⁸ Fârâbî, *ed-De'âvâ'l-Kalbiyye*, Haydarâbad: Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1349 (h.), s. 3; Tr. trc. Hilmi Ziya Ülken-Kıvımettin Burslan, *Farabi* içinde, Ankara Kütüphanesi Türk-İslâm Filozofları III, Kanaat Kitabevi, ts., s. 116.

³⁰⁹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla* s. 37-38.

kavram O'nun zatında aynı şeydir. O, hikmet ve hayat sahibi, bilen, gücü yeten ve irade sahibidir.³¹⁰

Fârâbî, Tanrı'nın âleme bir düzen ve gâye verdiğini kabul etmekle birlikte, O'nun bir gâyesi olmadığı fikrini vurgular.³¹¹ Zira ona göre, Tanrı'nın hiçbir fiili bir amaçla nitelendirilemez. O'nun fiillerinde bir amaç aranması zâtında eksikliği gerektirir. Filozof, Tanrı'nın fiillerinin bir gâyesi olmadığını ve yegane gâyenin O olduğunu bazı ayetlerden deliller getirerek açıklar. Bu anlamda o, “Doğrusu son varış Rabbinedir”³¹² ayetiyle gâyenin ancak Vacibu'l-Vücut olduğunu dile getirmektedir.³¹³ Dolayısıyla Fârâbî'nin sisteminde Tanrı, kendi özüne has mükemmelliğiyle hiçbir fiili zatından başka bir amaç için olmayandır.³¹⁴

Fârâbî'nin Tanrı'yı varlığı mutlak anlamda zorunlu varlık olarak kabul etmesi, O'nun dışındaki her şeyi de varlığı mümkün olan varlıklar olarak değerlendirmesi anlamını taşır. Zira filozof, varlıkları üç kısma ayırmaktadır. Varlık ya zorunlu (vacip), ya mümkün (başkasıyla zorunlu) ya da imkânsız (muhal) olur. Zorunlu Varlık, özü bakımından zorunlu olan, var olması ve varlığını devam ettirmesi için hiçbir sebebe muhtaç olmayandır. O, bu anlamda Tanrı'yı Zorunlu Varlık olarak nitelendirir. Tanrı dışında kalan varlıklar ise mümkün varlıktır ki, onlar varlığını kendi dışında başka bir ilkeye borçlu olan varlıklardır.³¹⁵ Fârâbî'nin hiyerarşik düzen sistemine göre, bütün olarak evren, Tanrı'nın varlığının zorunluluğundan kaynaklanan bir zorunlulukla var olur. Tanrı varlığı zorunlu olandır ve Tanrı'nın söz konusu bu zorunluluğu evrenin zorunluluğunu da kapsamına almaktadır.

Fârâbî, sudûr teorisiyle, ezelî olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirlemek suretiyle bütün âlemi hiyerarşik bir düzen içinde yorumlamıştır.³¹⁶ Evrende bulunan varlıklar, mükemmellikte birbirinden farklı olmakla birlikte, İlk Varlık'tan taşmıştır. Bütün varlıklar, Tanrı'nın kendisinden taşıklarında hiyerarşik bir sıra içinde varlığa gelirler ve her var olan kendisine varlıktan ayrılan paya ve İlk Olan'a yakınlık

³¹⁰ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 57; Tr.trc, s. 119.

³¹¹ Farabi, *ed-De'âva'l-Kalbiyye*, s. 3-4; a. mlf., *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 57-58.

³¹² Necm, 53/42.

³¹³ Fârâbî, *et-Ta'likât*, Haydarâbad: Meclisu Dairati'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1349 (h), s. 9, 18.

³¹⁴ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 60; a. mlf., *ed-De'âva'l-Kalbiyye*, s.4; Tr. trc., s. 118.

³¹⁵ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 55-56.

³¹⁶ Mahmut Kaya, “Fârâbî” md., *DİA*, İstanbul 1995, XII, s. 150.

derecesine göre olan bir mükemmellikte meydana gelir. Dolayısıyla bütün varlıklar içinde derece bakımından bir hiyerarşi mevcuttur.³¹⁷ Söz konusu bu hiyerarşi, varlık bakımından en mükemmel olandan başlayarak en az mükemmel olan varlığa kadar tedricî olarak devam eder.³¹⁸

Fârâbî'ye göre varlık hiyerarşisinde Vâcibu'l-Vücud'dan feyz eden semâvî (göksel) akıllar zincirinin başında İlk Akıl bulunur. İlk Akıl, kendi zâtını ve kendisini meydana getiren ilkeyi (Vâcibu'l-vücud, Tanrı) akletmesi sonucunda, çokluk meydana gelir. İlk Akıl'daki bu itibârî çokluktan da ontolojik düzeyde çokluk meydana gelir. Bu İlk Akıl'ın kendi zâtını akletmesi sonucunda ondan bir semâvî küre (felek), cirm (cisim, madde) ve nefis bir defada; nefsin feleğinin cirminin ilkesi, yani hareket ettiricisi olmasıyla feyz ederler. Diğer taraftan bu akıl kendi ilkesini yani İlk Neden'i düşünmesi neticesinde ondan ikinci bir akıl feyz eder, bu ikinci akıl kendi özünü düşünmesinden bir semâvî küre, bir cirm ve bir nefis feyzân eder. Kendi ilkesini düşünmesiyle de ondan üçüncü bir akıl meydana gelir. Bu sudûr zinciri birbiri ardınca onuncu akla kadar gelen akıllar ve onlara tekabül eden birinci sema (en uzak gök), sabit yıldızlar küresi (göğü), Zuhâl (Satürn), Müşterî (Jüpiter), Merih (Mars), Güneş, Zühre (Venüs), Utarit (Merkür) ve Ay küreleri meydana gelinceye kadar devam eder. Bu onuncu akılda "özünde akıllar ve akledilenler olan mufârik varlıkların sudûru" sona erer.³¹⁹ Fârâbî'nin ay üstü âlem olarak isimlendirdiği bu âlemde bulunan varlıklar, İlk Neden tarafından değişmez bir adalet düzenine göre düzenlenmişlerdir. Bu hiyerarşik düzende en yüce varlıktan aşağıya doğru tedricî bir iniş söz konusudur. Sudûr nazariyesinde görüldüğü üzere, Fârâbî, Tanrı'dan ilk sudûr eden akıldan onuncu akla kadar semavî varlıkların meydana gelmesini ve ardından ay altı varlıkların var olmasını, tamamen bir insicam ve düzen dâhilinde cereyan etmekte olduğu düşüncesindedir.³²⁰

Fârâbî'nin Faal Akıl olarak isimlendirdiği bu onuncu akılda mufârik varlıkların sudûru son bulur. Faal Akıl'dan itibaren artık Fârâbî'nin ay altı olarak isimlendirdiği âlem başlamaktadır. Evreni bu şekilde ay üstü ve ay altı şeklinde ikiye ayıran Fârâbî'ye göre, ay üstü âleminde bulunan akılların her birinin, kâinata bulunan ve olması gereken

³¹⁷ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 58; Tr. trc., s. 119.

³¹⁸ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 57; a. mlf., *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 57; Tr. trc., s. 119.

³¹⁹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 61-62; Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, s. 2-3; Tr. trc., s. 1-2.

³²⁰ İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, İstanbul: Bil Yayınları, 2000, s. 144.

düzeni bilmeleri zorunludur. Bundan dolayı da onlar, semavî cirimler ve dört unsurdan başka varlıklar da kendilerinden meydana gelecek şeylere illet olabilirler. Ayrıca semavî cirimlerdeki tehayyülî olarak gelişen birtakım değişimler, cismanî değişmelerin meydana gelmesine neden olur. Bu değişimler, harekettir. Semavî cirimlerdeki bu tür hareketlerin devamı, cismanî hareketin sürekliliğine sebep olur. Aynı zamanda bu değişimler, unsurların değişmesine ve âlemde kevn (oluş) ve fesad (bozuluş) olmasına neden olur. Bununla birlikte, ay üstü âlemdeki akıllar içinde teleolojik işleyiş bakımından onuncu aklın farklı bir konumu vardır. Söz konusu bu teleolojik işleyişin analizi için de Faal Akıl'ın hiyerarşideki yerini ve fonsiyonunun çok iyi belirlenmesi gerekir. Onuncu akıl olan Faal Akıl, Mebde-i Evvel'ini taakkül eder ve onun bu akletmesi dünyadaki nefislerin varlığına sebep olur. Faal Akıl'ın kendi zatını akletmesi de semavi nefislerin tavassutu ile üstukussata sebep olur. Semavi varlıklar ve semavi olan varlıklardan meydana gelen işlerle nispetlerine göre üstukussatta birçok mizaç meydana gelir. Ustukuslar, o mizaçlar sayesinde, sonuncu aklın cevherinden nebatî, hayvanî ve insanî nefisleri kabul etmeye uygun olur.³²¹

Fârâbî'ye göre, ay üstü varlıklar, tözlerinde en üstün mükemmelliğe baştan sahip olan varlıklardır. On akıldan her biri, kendisinden çıkması gereken iyilik nizamını (nizâmü'l-hayr) bilir. Onların bu bilmelerinden dolayı da her akıl, kendisinden zuhûr etmesi gereken iyilik nizâmının varlığı için sebep teşkil eder.³²² Buna karşılık ay altı varlıkları ise, mükemmelliğe baştan sahip olmayanlardır. Ay altı varlıkları, tabiatları gereği en kusurlu tarzdadırlar. Onlar en kusurlu varlıktan başlayarak, her bir türü, özü ve diğer arazları bakımından en üstün mükemmelliğe erişinceye kadar adım adım yukarıya doğru giderler. Bu şekilde bir hiyerarşi onların tabiatlarından kaynaklanmaktadır. Ay altı âlemindeki varlıkların düzenini detaylı olarak ele alan Fârâbî'ye göre, bu varlıkların düzeni şu şekildedir:

“Önce onların en az değerlisi gelir. Sonra kendisinden daha mükemmel bir varlığın olmadığı en mükemmel varlığa ulaşınca kadar daha az mükemmelden daha mükemmele doğru gidilir.

³²¹ Fârâbî, *ed-De'âva'l-Kalbiyye*, s. 5; Tr. trc., s. 119-120; Fârâbî'nin felsefesindeki teleolojik boyutla ilgili olarak yapılmış olan bir çalışmada Fârâbî'nin tasarlamış olduğu varlık hiyerarşisindeki teleolojik işleyiş vurgu yapılmıştır. Söz konusu bu çalışmada Fârâbî'nin felsefesine göre, âlemdeki teleolojik örgünün kurulması ve işleminde Faal Akıl'ın merkezî bir görev yaptığına işaret edilmektedir. Bk. Hüseyin Aydın, “Fârâbî'nin Soyut Varlıklar Düzeni ve Teleolojisinin Tasviri”, *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyum Bildirileri*, haz. Kenan Gürsoy-Alparslan Açıkgöç, Ankara: Ülke Yayınları, 19-21 Kasım 1986, s. 121-123.

³²² Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 60; Tr. trc., s. 121.

Onlardan en az değerlisi, ortak ilk maddedir. Unsurlar bu ilk maddeden daha değerlidir. Onları sırasıyla, madenî cisimler, bitkiler, dil ve düşünceye sahip olmayan hayvanlar ve nihayet dil ve düşünceye sahip hayvanlar takip eder. Dil ve düşünceye sahip varlıkların üstünde daha mükemmel bir varlık yoktur.”³²³

Filozof, ay altı âlemine ait varlıkların, varlığa geldikten sonraki temel özelliğinin varlıklarını korumak ve devam ettirmek olduğunu ifade etmektedir.³²⁴ Ay altı âlemdeki aşağıdan yukarı doğru olan hiyerarşi, ay üstü âlemde tam tersine işlemektedir. Ay üstü âlem düzeninde, önce en mükemmel olan varlık gelir. Sonra en kusurlu olana ulaşıncaya kadar daha çok mükemmelden daha az mükemmele doğru inilir. Onların içinde en üstün ve en mükemmel olanı, İlk Varolan’dır. İlk Varolan’dan çıkan varlıklar arasında ne cisim ne de cisimlerde bulunanlar olmadığı için genel olarak daha mükemmeldirler. Onları da göksel cisimler takip eder. Maddeden bağımsız aşkın (mufârık) varolanlar içinde en mükemmeli ikinci’dir. Sonra onbirinci varolan’a ulaşıncaya kadar sırayla diğerleri gelir. Göksel cisimler içinde en mükemmeli İlk Gök’tür. Sonra Ay küresine ulaşıncaya kadar sırayla diğerleri gelir. İlk Varolan’dan sonra gelen aşkın varolanların sayısı, ondur. Göksel cisimler toplam olarak dokuz tanedir. Bütün ay üstü varlıkların toplamı, bu şekilde on dokuzdur.³²⁵

Âlemin olabileceğinin en mükemmeli ve en iyi şekilde meydana geldiğini ifade eden Fârâbî, âlemde çok ince bir düzen hâkim olduğunu ve işleyişinin de çok düzenli bir şekilde devam ettiğini belirtmektedir. Ona göre söz konusu bu mükemmel hiyerarşik düzenin başında, bütün mevcudâtın nedeni olan Tanrı bulunmaktadır. O, Tanrı’yı İlk Sebep şeklinde nitelendirmekte ve O’nu âlemdeki her türlü güzellik, iyilik ve yetkinliğin kaynağı olarak görmektedir. Zira Fârâbî’ye göre, yukarıda da ifade edildiği gibi Tanrı, yetkinliğinde hiçbir şeye muhtaç değildir ve fiillerinde de hiçbir amaç gütmeyiz. O, en üstün derecede cömert (cevâd)’dir. Ayrıca Fârâbî Tanrı’yı sırf iyilik (hayrun mahz) olarak da nitelendirmektedir.³²⁶

Âlem, Fârâbî’nin sisteminde bu niteliklere sahip Tanrı’dan tabî bir zorunlulukla var olmuştur. Fakat buradaki zorunluluk, İlk Sebep olan Tanrı’nın Zorunlu Varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca O’nun Zorunlu ve Yetkin sıfatlarla nitelenişi,

³²³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 57-58.

³²⁴ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, s. 80; Tr. trc., *İdeal Devlet*, s. 69.

³²⁵ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, s. 66-67; Tr. trc., *İdeal Devlet*, s. 58.

³²⁶ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, s. 55; a. mlf., *Risâle fîmâ Yenbeği en yukaddeme kable teallûmi’l-Felsefe*, nşr. Friedrich Dieterici, *es-Semeretü’l-Merdiyye*, Leiden-E.J. Brill 1890, s. 53.

cömertliği ve inâyetinin bol oluşu, iradesine gerek kalmadan varlığın kendisinden taşmasına neden olmuştur. Dolayısıyla Tanrı'nın bu cömertliği sayesinde bütün varlıklar kendisinden O'nun varlığını etkilemeksizin belli bir hiyerarşi içinde sudûr etmiştir.³²⁷ Fârâbî, sudûr sürecini, Tanrı'nın kendi zâtını bilmesine bağlamıştır. Zira Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi, O'ndan ilk aklın sudûr etmesinin sebebidir. Bu bağlamda filozofa göre, bilme ve yaratma aynı anlama gelmekte ve Tanrı'nın ilim, irade, kudret ve inâyeti arasında herhangi bir fark kalmamaktadır.³²⁸

Fârâbî'ye göre, Tanrı'nın kendi zâtı hakkındaki bilgisinin yanı sıra, varlıktaki iyilik nizamının (nizâmu'l-hayr) ilkesi olduğuna dair bilgisi de, âlemin O'ndan olması gereken en mükemmel şekilde varlığa gelmesine neden olmuştur.³²⁹ Tanrı'nın bilgisinde herhangi bir değişiklik söz konusu olmayacağına göre, âlemin de sahip olduğu bu iyilik düzeni dışında başka bir şekilde olması mümkün değildir. Zira âlem, her bir parçası ve her bir parçanın durumu en uygun bir şekilde konulmuş bir bütündür. Âlem bütün olarak Tanrı'nın inâyetinin eseridir. Âlemin cüzlerinden hiçbir şey O'nun inâyetinin dışında değildir. Küllî inâyet bütün cüzlere yaygındır. Âlemin her parçası en uygun ve sağlam bir şekilde yerli yerine konulmuştur.³³⁰

Görüldüğü üzere, âlemde bulunan düzen, Tanrı'nın bütün varlıkları kuşatmış olan inâyetine bağlıdır.³³¹ Âlemdeki hiyerarşik düzen Fârâbî'ye göre, yukarıdan aşağıya doğru Tanrı'nın inâyetine bağlı iken, aşağıdan yukarıya doğru ise bir gaiyyet düşüncesi içinde gerçekleşmektedir. Zira filozof, bütün mahlûkat için Tanrı'nın esas ve son gâye olduğunu ifade etmektedir.³³² Âlem bir bütün olarak Tanrı'ya ulaşma çabası içindedir. Bu çaba ay üstü ve ay altı varlıklarda farklı şekillerdedir. Semavî cirimlerin her birinin kendine has mücerred akli ve kendine özel arzusu (şevki) vardır. Bu varlıkların her birinin arzusu (şevki) da aynı şey olamaz. Fakat her birinin kendine özgü arzusu

³²⁷ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 57-58; Tr. trc., *İdeal Devlet*, s. 49.

³²⁸ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 46-47; a. mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, s. 5-6; Tr. trc., s. 4; a. mlf., *et-Ta'likât*, s. 2, 12; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 41.

³²⁹ Fârâbî, *ed-De'âva'l-Kalbiyye*, 4.

³³⁰ Fârâbî, *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtun el-Îlâhî ve Aristûtâlîs*, es-Semeretü'l-Merdiyye, nşr. Friedrich Dieterici, Leiden-E.J.Brill 1980, s. 26; Tr. trc., Mahmut Kaya, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 174.

³³¹ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 58; Tr. trc., s. 119.

³³² Fârâbî, *et-Ta'likât*, s. 9, 12.

bulunsa ve bu da diğerlerine zıt olsa da, hepsi bir maşukta, yani Maşuku Evvel’de birleşirler.³³³

Bir bütün olarak âlemdeki Tanrı’ya doğru yönelişi gâiyyet kavramıyla açıklayan Fârâbî, fizik âlemdeki sebeplilik konusu üzerinde durarak gâî nedene ayrı bir önem vermektedir. Gâye meselesi Fârâbî’nin Aristoteles’ten ayrıldığı noktalardan biridir. Zira Aristoteles, Tanrı’yı istisna tutmayarak, her faili fiile geçiren bir gâye olduğunu belirtmektedir. Gâye, fizikî âlemde, tabiî olaylarda, madde ve sûretlerde meydana gelir. Çünkü herhangi tabiî bir şey ancak, maddede herhangi bir sûretin meydana gelmesi için hareket eder.³³⁴ Fârâbî’nin, varlıkların var olmaları için ihtiyaç duydukları dört sebebin sûni ya da tabiî şeyler olduklarını birtakım örnekler vererek açıkladığı görülmektedir. Fârâbî, “Giyilmek amacıyla imal edilen elbiseyi, savaşmak maksadıyla yapılan kılıcı” konuya örnek olarak verir. Sûni cisimlerin kendileri sayesinde mevcut oldukları şeyler, onların yapıcıları ve onları meydana getirendir. Kumaşın mevcudiyetiyle dokumacının, kılıcın varlığıyla kılıç ustasının varlığı zorunludur. Kılıç madde olarak demirdir. Bu demire kılıçlık özelliğini kazandıran, o demire keskinlik, parlaklık ve kılıç şeklinin verilmesidir. Aynı şekilde bu kılıç bir gâye sebebiyle yapılmıştır. Bu gâye ise savaşmaktır. Bütün bunları yapan, meydana getiren bir kılıç ustası vardır. Benzer şekilde dokumacı tarafından yünün kumaş haline getirilmesi de elbise maksadıyladır. Dolayısıyla kılıcın maddi sebebi demir, elbiseninki ise yündür. Kılıcın kılıç ustası, elbisenin, terzisi fail sebeplerdir. Savaşmak kılıcın, giyinmek elbisenin gâye sebebidir. Bütün bu sebepler bir araya geldiğinde ise tabiî cisim tam anlamıyla varlığa gelir.³³⁵ Dolayısıyla Fârâbî’ye göre, bu tabiatın yaratılmasında, yani tabiattaki en küçük bir zerrenin oluşumunda dahi bir gâye vardır. Filozof, tabiî âlemdeki gâyeyi şöyle açıklar:

“Nesneler, bir gâye ve maksadı elde etmek için faydalı olabileceği ölçüde düşünme kuvvesi tarafından keşfedilirler. Keşfeden kimse, önce gâyeyi değerlendirir. Sonra bu gâyeye ulaşabileceği vasıtaları değerlendirir. Düşünme kuvvesi, bu gâyeye ulaşabileceği vasıtaları bulduğunda mutlu olur. Gâyeler iyi olabildiği gibi kötü de olabilirler.”³³⁶

Başka bir eserinde ise gâyeyi şöyle de tanımlar: “Gâye, tabiî âlemin oluşmasında gerekli olan dört sebepten sonuncusu (dördüncüsüdür) dur. Mesela, insanın azalarının

³³³ Fârâbî, *ed-De’âva’l-Kalbiyye*, s. 8; Tr. trc., s. 123; a. mlf., *Uyûnu’l-Mesâil*, s. 62; Tr. trc., s. 123-124.

³³⁴ Fârâbî, *et-Ta’likât*, s. 18.

³³⁵ Fârâbî, *İhsa’ül-Ulûm*, s. 112-113.

³³⁶ Fârâbî, *Tahsilü’s-Saade*, nşr. Cafer Al-i Yasin, Beyrut 1983, s. 68.

kendisine verilmesinin bir gâyesi vardır. Bu gâye o uzuvların verilme nedenidir.”³³⁷ Dolayısıyla gâye, sahip olunmayan bir şeye ulaşmak, elde etmek arzusudur. Ayrıca her varlığın var olmasında bir gâye vardır. Gâye yapanın yapan olmasının nedenidir. Varlıkları varlığa çıkaran yegâne sebeptir. Gâye, nedeni mahiyet olarak fail sebebin sebebidir. Gâye ulaşılmak istenen bir hedeftir. Faili fiile sevk eden güç budur.³³⁸

Sonuç olarak, Fârâbî, sudûr teorisi sayesinde en salt ve mükemmel olan ilk Sebep’ten başlayarak basitlik ve mükemmelliğin en alt düzeyinde yer alan ilk maddeye kadar inen bir varlık hiyerarşisi ortaya koymaktadır. Buna göre, âleme, en ulvîsinden en süflîsine kadar organik-inorganik her varlığın yeri ve işlevinin belli olduğu bir teleolojik düzen hâkimdir. Bütün âlemdeki söz konusu nizâmü’l-hayrın sebebi de cömert (cûd) ve âdil olan Tanrı’dır. Tanrı’dan âleme ilâhî inâyetin hâkim olduğu varlık hiyerarşisinde aşağıdan yukarıya bir gâiyyet söz konusudur. Aynı zamanda bütün bu hassas düzen de Bir olan Tanrı’nın varlığının ispatıdır. Dolayısıyla filozofun eserleri incelendiğinde felsefesinde teleolojiye ne kadar yer verdiği açıkça görülmektedir. Ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz Fârâbî’nin teleolojik yaklaşımı, daha sonra da ele alacağımız üzere İbn Sînâ’nın konuyla ilgili fikirlerinin temelini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

2.2.3. Âmirî

İslâm düşüncesinde Kindî ekolü olarak bilinen felsefe geleneğine mensup bir düşünür olan Ebü’l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî (ö. 992), birçok İslâm filozofu tarafından benimsenen teleoloji görüşünü merkeze alması ve İbn Sînâ’ya etkisi olduğunun düşünülmesi bakımından konumuzla ilgili olarak oldukça önemli bir filozoftur.

Âmirî’nin düşüncesinde birçok felsefî sisteme ait unsurlar yer almaktadır. Konumuz, teleoloji ile ilgili olarak onun Platon, Aristoteles ve Yeni-Platonculuk gibi sistemlerden istifade ettiği ve hatta Aristoteles’in eserlerine şerh yazdığı görülmektedir.³³⁹ Âmirî’nin görüşlerinde teleoloji bağlamında evrendeki düzen ve

³³⁷ Fârâbî, *li’l-Fârâbî fi’r-Red a’la Calinûs fi mâ Nâkidu fihi Aristûtâlîs li Azai’l-İnsân*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Resâilu Felsefiye* içinde, Beyrut 1983, s. 48.

³³⁸ Fârâbî, *li’l-Fârâbî fi’r-Red a’la Calinûs fi mâ Nâkidu fihi Aristûtâlîs li Azai’l-İnsân*, s. 48.

³³⁹ Âmirî’nin felsefî düşüncesinin kaynakları hakkında bk. Sabah Halîfât, *Resâilu Ebi’l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhu’l-Felsefiye: Dirâse ve Nusûs*, Menşûatu’l-Câmi’ati’l-Ürdüniyye, Amman 1988, s. 127-189; Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1992, s. 32-45; Mahmut Kaya, “Âmirî, Ebü’l-Hasan”, *DİA*, İstanbul 1991, III, s. 70; Bu

hiyerarşi, Tanrı'nın cömertliği ve Tanrı-âlem ilişkisi konularında Yeni-Platoncu izlere rastlamak mümkündür.

Fârâbî'de olduğu gibi, varlığı genel olarak vâcip ve mümkün şeklinde ikiye ayıran Âmirî, varlıklar hiyerarşisini Tanrı, küllî akıl, nefis, tabiat ve dört unsur şeklinde beş kısımdan oluşturur. Söz konusu bu varlık hiyerarşisinde önce gelen sonrakinin varlık sebebidir.³⁴⁰ Âmirî'nin yapmış olduğu bu varlık mertebelerinin en üst mertebesinde, yani birinci mertebede Tanrı bulunmaktadır. Tanrı, zâtı bakımından zorunlu olarak her türlü zaman düşüncesinin üstündedir.³⁴¹ Tanrı, mutlak kemâl (el-kemâlü'l-mutlak)³⁴² sahibi her türlü noksanlıktan uzak ve İlk Gerçektir.³⁴³ Dolayısıyla Tanrı, Sırf Gerçek, Sırf Varlık, Sırf Hayır, Sırf Yetkinlik, Sırf Kudret, Sırf Bir ve Sırf Cömerttir. Tanrı, her türlü yetkinliğin zirvesinde bir varlık olarak var olan her şeyin gerçek fâilidir ve bütün evreni hiçbir zaafa düşmeksizin tedbîr etmektedir (bi-gâyeti'l-tedbîr).³⁴⁴ Sırf İyi ve Sırf Cömert olan Tanrı, bütün evrene iyiliğini ve cömertliği yaymaktadır. Ancak Tanrı'nın her türlü mükemmelliği zâtında bulundurmasına karşılık evrendeki varlıklar, Tanrı gibi değildir ve varlıklar hiyerarşisinde kendi derecelerine göre bir konumda bulunmaktadırlar. Bundan dolayı da Tanrı'nın iyiliğini kendi imkânları ölçüsünde ve bulundukları konuma nispetle almaktadırlar.³⁴⁵ Buradan hareketle Âmirî'nin sisteminde Tanrı ile diğer varlıklar arasında, yani zorunlu varlık olan Tanrı ile mümkün varlık âlem arasında bir sebeplilik ilişkisinin söz konusu olduğunu söylemeliyiz. Fakat Âmirî'nin Tanrı'nın varlıkları düzenlemesi, yönetmesi anlamında sık sık tedbîr kavramını kullanması dikkat çekmekle birlikte, o, Tanrı'nın eşyayı yaratmasının takdir anlamında olduğunu belirterek, ilâhî takdîrin çeşitli tarzlarda olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Âmirî'nin zikrettiği ilâhî takdîr, ibdâ', halk/sun',

bölümü yazarken çağdaş dönemde Âmirî hakkında yapılmış en iyi çalışma niteliği taşıyan Kasım Turhan'ın eserinden büyük ölçüde istifade ettik.

³⁴⁰ Âmirî, söz konusu bu varlık mertebelerini el-Fusûl adlı eserinde ortaya koymaktadır. Bk. Âmirî, *el-Fusûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye*, nşr. Sabân Halîfât, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhu'l-Felsefiyye: Dirâse ve Nusûs*, s. 364-379; ayrıca bk. Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*, 86-96.

³⁴¹ Âmirî, *el-Fusûl*, s. 364.

³⁴² Âmirî, *et-Takrîr li evcûhi't-takdîr*, nşr. Sabah Halîfât, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhu'l-Felsefiyye: Dirâse ve Nusûs*, Amman: Menşûatu'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, 1988, s. 319.

³⁴³ Âmirî, *el-Fusûl*, s. 370.

³⁴⁴ Âmirî, *el-Fusûl*, s. 371; a. mlf., *el-İbsâr ve'l-mubsar*, nşr. Sabah Halîfât, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhu'l-Felsefiyye: Dirâse ve Nusûs* içinde, Amman: Menşûatu'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, 1988, s. 415.

³⁴⁵ Âmirî, *el-Fusûl*, s. 370.

teshîr/tab', ve tevlîd/tekvîn şeklindedir. Ancak bu kavramlardan halk, diğer bütün hepsini kapsar.³⁴⁶ Söz konusu bu kavramlar, Tanrı'nın ilâhî takdirinin varlıklara farklı şekillerdeki nispetini göstermektedir. Başka bir ifadeyle Tanrı, bazı varlıkların mübdi'i, bazılarının hâlikı ve bazılarının da sâni'i, musahhiri olmaktadır.

İlâhî takdîri ifade eden mezkûr kavramların her birinin anlamı üzerinde duran Âmirî'ye göre, ibdâ', "maddesiz ve zamana bağlı olmadan yaratma"³⁴⁷ anlamına geldiği gibi, bir şeyi düzensizlikten düzene koyma veya yokluktan varlığa çıkarmak manasına da gelir. Buna göre de Tanrı, ibdâî fiiliyle âlemi düzensizlikten düzene veya yokluktan varlığa çıkarmıştır.³⁴⁸ İlâhî takdîri ifade eden bir diğer kavram olan sun' ise, "yaratılmış maddenin (heyûla) yaratılmış suretle şekillenmesi" manasındadır. Sun' kavramı, cisimlerin varlığına taalluk eder. Cisimlerin levâhikına taalluk eden teshîr de, "bir şeyin kendisine has gâyesine, isteyerek veya zorla sevk edilmesidir."³⁴⁹

Evrendeki mükemmel düzenin oluşmasını ifade eden ilâhî takdîrin öncelikli olarak yöneldiği gâye üç manaya gelmektedir. Bunlar, tam cömertliği (cûd) yaymak, tam kudreti ortaya koymak ve tam hikmeti açığa çıkarmaktır. İlâhî takdîrin öncelikli gâyelerinin fiil alanına çıkışı da âlemin yaratılışı (îcâdü'l-âlemi), varlığının sürdürülmesi (istibgâü'l-âlemi) ve âlemin yönetimi (tesrîfü'l-âlemi) şeklinde üç farklı şekilde ortaya çıkmaktadır.³⁵⁰ Filozof, başka bir eserinde Tanrı'nın hikmeti üzerine vurgu yaparak, O'nun batıl bir şey yapmadığını ve evrendeki her varlığın bir maksattan dolayı vücûda geldiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Âmirî burada Tanrı'nın hikmetine dayalı yaratmasının/takdîrinin kemâle uygun olan yaratma olduğunu vurgulamaktadır.³⁵¹

³⁴⁶ Âmirî, *el-Fusûl*, s. 364; a. mlf., *et-Takrir*, s. 309.

³⁴⁷ Âmirî, *et-Takrir*, s. 309; Âmirî, ibdâ kavramının ilkelerin varlığına taalluk ettiğini ifade eder. Bk. aynı yer.

³⁴⁸ Âmirî, *el-Emed ala'l-ebed*, nşr. E. K. Rowson, Beyrut 1979, s. 83; Âmirî, âlemin yaratılışı hakkındaki düşüncelerini Platon'un *Kitâbü'n-Nevâmîs* adlı eserini temel almıştır. Bk. Kasım Turhan, *Din-Felsefe Uzlaştıracısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*, s. 32.

³⁴⁹ Âmirî, *et-Takrir*, s. 309.

³⁵⁰ Âmirî, *et-Takrir*, s. 310.

³⁵¹ Âmirî, *İnkâzu'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*, nşr. Kasım Turhan, *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2003, s. 35; Tr. trc., s. 214; Âmirî'nin bu eseri aynı zamanda *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhu'l-Felsefiyye: Dirâse ve Nusûs* içinde neşredilmiştir. Bk. Sabah Halîfât, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhu'l-Felsefiyye: Dirâse ve Nusûs*, s. 249-271. Ancak biz her ikisini de incelemekle birlikte Kasım Turhan tarafından neşredileni kaynak göstereceğiz.

Tanrı ile âlem arasından sebep-sebepli ilişkisi kuran Âmirî, Tanrı'yı İlk Fâil olarak nitelendirir. Zira ona göre, tek bir fâilden çeşitli fiiller ortaya çıkar. Ancak fâil Tanrı olunca O'ndan birçok fiilin sâdır olması söz konusu olmayacağından dolayı Tanrı'nın tek bir fiili vardır. Tanrı'nın fiili olarak Âmirî, tevlîd yolunu zikreder. Tevlîd yolu, Tanrı'nın bütün yetkinliğiyle ve kudretiyle kendisiyle ondan başka bir varlık, bu başkasından da bir başkasını ve ondan da bir diğerini meydana getirmek (tevlîd) üzere kâmil bir varlık yaratmasıdır (ibdâ'). Tevlîd yolu Tanrı'nın oluş için takdir ettiği sona kadar devam eder. Söz konusu bu sistemde Tanrı, İlk Fâil'dir, O'ndan sonra gelen sebepler de ikinci fâil durumundadırlar.³⁵²

Âmirî'ye göre, Tanrı'nın kendisiyle başka varlıkları meydana getirmek üzere yarattığı ilk kâmil varlık akıldır. Akıl, varlıklar hiyerarşisinde içinde ikinci mertebede bulunur. Tanrı, akılı en geniş ve en küllî bir biçimde aklî suretlerle donatmıştır. Küllî suretlerin haznesi durumunda olan akıl, basit bir cevherdir. Aynı zamanda akıl, cisim olmadığı için bölünme ve değişme gibi etkilere maruz kalmayan sırf surettir. Akıl, kendisini yaratan ilâhî takdirin etkisiyle tasavvur ettiği her şeyi tasavvur etmesi sebebiyle bilir. Akıl, aynı zaman da kendi tabiatını tamamlayan ve üstün kılını bilmesi nedeniyle yetkinleşir ve bu yetkinliği sebebiyle de Tanrı'nın bilgisine ulaşır. Bunun neticesinde hem Tanrı'yı hem de altında bulunan sebebi olduğu varlıkları bilir.³⁵³ Dolayısıyla Âmirî'ye göre, akıl basit bir cevher olmakla birlikte, onda küllî suretleri tasavvur etme kuvveti ve onları kendisinde alma kabiliyeti bulunan her varlığa verme isteği kuvveti olmak üzere bir ikilik söz konusudur.³⁵⁴

Varlıkları hiyerarşisinin üçüncü mertebesinde nefsin bulunduğunu söyleyen Âmirî, ibdâ' yoluyla varlık kazanan akla karşılık nefsin halk yoluyla varlık kazandığını belirtir. Yani Tanrı, aklın Mübdî'i iken nefsin Hâlikıdır.³⁵⁵ Çünkü yukarda ifade edildiği gibi, akıl, nefsin var olmasının ikinci sebebi konumundadır. Nefsin üç kuvvetinden söz eden Âmirî, onun ilâhî kuvvetiyle küllî tabiatı, aklî kuvvetiyle eşyayı bildiğini bilerek onları hakikatiyle bildiğini ve diğer kuvveti olan nefsânî kuvvetiyle de organik tabiî

³⁵² Âmirî, *İnkâz*, s. 20-21; Tr. trc., 200-201; Âmirî, bu şekilde ikinci fâiller kabul etmekle, Kindî'nin fiil ve infial düşüncesiyle Yeni-Platoncu sudûr nazariyesini uzlaştırmış görünmektedir. Kasım Turhan, *a.g.e.*, s. 91.

³⁵³ Âmirî, *el-Fusûl*, s. 365-367.

³⁵⁴ Âmirî, *a.g.e.*, s. 371.

³⁵⁵ Âmirî, *a.g.e.*, s. 368.

cisimlere bir suret verdiğini ifade eder. Âmirî'ye göre, ilk iki kuvvetinde akılla ortak olmakla birlikte üçüncü kuvvetinde ondan ayrılan nefis, bu kuvveti sayesinde organik tabiî cismin kemâli konumundadır.³⁵⁶ Âmirî'nin ortaya koymuş olduğu varlık hiyerarşisinin dördüncü ve beşinci mertebesinde, teshir (tabiat) ve tevlid (tekvin) yoluyla var olan varlıklar gelmektedir. Buna göre, tabiat yoluyla meydana gelen varlıklar, dairevî felekler ve ilk cisimler olurken, tevlid yoluyla meydana gelen varlıklar da dört unsurdan oluşan bütün varlıklardır.³⁵⁷ Filozofun sistemine göre, aklın var olmasında Tanrı tek failken, nefsin yaratılışında gerçek fail Tanrı, ikinci fail ise akıldır. Onun altında gelen tabiat yoluyla olan varlıkların meydana gelmesinde hem Tanrı'nın hem de akıl ve nefsin payı vardır. Son mertebede bulunan dört unsurdan oluşan varlıkların ise gerçek fâili Tanrı olmakla birlikte, diğer bütün mertebede bulunan varlıkların etkisi söz konusudur. Dolayısıyla söz konusu bu sisteme göre, Tanrı bütün varlıkları tedbîr ile kuşatmış olmakla birlikte, her varlık mertebesinin altında bulunan varlık mertebelerine tedbîri söz konusudur. Netice itibariyle, yaratılışları bakımından cisim tabiata, tabiat nefse, nefis akla, ve akıl da Tanrı'ya boyun eğer.³⁵⁸

Yukarıda ifade edildiği üzere, ilâhî takdîrin gâyelerinin fiil alanına çıkışını âlemin icâdı, bekası ve yönetimi şeklinde zikreden Âmirî, âlemin icâdını esîrî ve unsurî cisme, bekasını nefis ve tabiat kuvvetlerine ve yönetimini de etki edilgi ikililerine bağlamaktadır. Filozof, söz konusu bu taksime uygun olarak ayrıca âlemi yukarı (ulvî) ve aşağı (sufî) âlem olmak üzere ikiye ayırır.³⁵⁹ Âmirî'nin sistemine göre, hem ulvî hem de sufî âlemin yaratılışında birtakım hikmetler vardır. Bütün âlemin var oluşunda bir gâye olduğunu belirten Âmirî'ye göre, sufî âlemin yaratılışında bir gâye vardır. Sufî âlemin varoluşundaki gâye ise onun düzenlenmesidir.³⁶⁰ Filozof, sufî âlemde, her varlığın yaratılışında Tanrı'nın bir maksadı olduğunu belirterek, bu âlemdeki varlıkların ulvî âlemdeki varlıklar gibi olmadığını ve dolayısıyla onların kıyamete kadar varlıklarını fert olarak değil, tür olarak devam ettireceklerini söylemektedir. Buradan hareketle Âmirî'nin ulvî âlem ile sufî âlem arasında bir ayrıma gittiği göze

³⁵⁶ Âmirî, *a.g.e.*, s. 371.

³⁵⁷ Âmirî, *a.g.e.*, s. 364.

³⁵⁸ Âmirî, *el-Emed*, s. 87.

³⁵⁹ Âmirî, *et-Takrir*, s. 321; Âmirî'nin âlem hakkındaki görüşlerinde hem Platon ve Yeni-Platoncu hem de Aristoteles'in izlerini görmek mümkündür. Ulvî ve sufî âlemle ilgili Âmirî'nin görüşleri hakkında bk. Kasım Turhan, *a.g.e.*, s. 99-107.

³⁶⁰ Âmirî, *et-Takrir*, s. 314.

çarpmaktadır.³⁶¹ Buna göre filozof, ulvî âlemdeki varlıkların kıyamete kadar varlıklarını fert olarak devam ettireceğini ifade etmektedir. Zira ona göre, bir varlığın fert olarak âlemin sonuna kadar varlığını devam ettirebilmesi, bağlı olduğu gâye için kendisinden daha uygun (aslah) bir şey düşünölemeyen bir nitelikteki varlık olmasını gerektirir. Güneşin yaratılış gâyesi için ondan daha uygun bir varlık bulunmayışı, buna bir örnektir. Ulvî âleme ait diğere varlıklar ve dört unsur için de benzer durum geçerlidir. Varlıklarını fert olarak değıl de tür olarak devam ettirecek olan suflî âlemdeki varlıkların yaratılış gâyelerine uygunlukları da fert olarak değıl tür planındadır. Söz konusu bu varlıkların tür olarak amaçları için kendilerinden daha uygun varlık yok iken, fert planından böyle bir şey söz konusu değıldir.³⁶²

Bütün olarak âlem düşünöldüğünde Âmirî'nin sistemine göre, evrende bir gaiyyet ve düzenin hâkim olduğı dikkat çekmektedir. Ayrıca her varlığın kendine özgü bir fiili olması da Tanrı'nın onu yaratmada daha uygun bir gâye ve hikmetinin olmayacağına işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle, evrendeki bütün varlıkların yaratılış amacına uygun (aslah) kendisinden başka bir varlığın olması mümkün değıldir. Benzer şekilde her varlığın kendine özgü fiilinin de başka şekilde olması imkânsızdır. Örneğın, demir cevheri kendisinden kılıç yapılmak üzere en uygun tabiatla yaratılmıştır. Evrendeki her varlığın kendine uygun amacı gerçekleştirmek üzere yaratılışı ve yine her birinin kendine özgü fiili olması Tanrı'nın sonsuz cömertliğini, kudretini ve hikmetini göstermektedir.³⁶³ Dolayısıyla evrendeki varlıklar incelendiğinde Tanrı'nın onlar üzerindeki inâyeti göze çarpmaktadır.

Evrendeki her varlığın sadece kendisine özgü bir fiili olması, o fiilin sahibi varlığın varoluşunun abes (batıl) olmadığına işaret etmektedir. Bununla birlikte, söz konusu fiil için başka herhangi bir varlık düşünölememesi de o varlığın özünde herhangi bir eksikliğin olmadığını gösterir. Buradan hareketle de Âmirî, bütün varlık mertebelerinde bulunan her varlığın bir tabiatı olduğunu belirtir.³⁶⁴ Tanrı'nın kendine özgü bir tabiatla yarattığı her varlık, sahip olduğı tabî kuvvet sayesinde, kendisi için

³⁶¹ Âmirî, *a.g.e.*, s. 336.

³⁶² Âmirî, *İnkaz*, 36-37; Tr. trc., s. 215-216.

³⁶³ Âmirî, *el-Ebsâr*, s. 414-415.

³⁶⁴ Âmirî, *el-Fusûl*, s. 371.

hazırlanmış gâyesinde ve kemâle doğru sürekli hareket etmeye ve söz konusu gâyeye ulaştığında da orada durmak üzere planlanmıştır.³⁶⁵

Bütün olarak evrende sebep-sebepli ilişkisinin hâkim olduğunu söyleyen Âmirî, mutlak fâil sebebin Tanrı olduğunu ve evrenin de O'nun ma'lûlû konumunda bulunduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre, tabiatın işleyişinde dört sebep hâkimdir. Filozof, tabiatın işleyişinde yer alan dört sebebi, zâtî nedenler olarak kabul etmekte ve bunların yanında arazî sebeplerin varlığından söz etmektedir.³⁶⁶ Onun arazî sebepler olarak ittifâkî nedenleri kabul ettiği görülmektedir. Âmirî, kelâm ilmi çerçevesinde tabîi fiilleri iradî fiiller karşısında zarûrî fiiller sınıfına dahil ederek ve faille fiil arasındaki bağı zorunlu görerek, bir anlamda determinizmi kabul etmiştir. Ancak o, diğer taraftan ittifâkî olayları sebepliliğin dışına atarak ve tabiat kuvvelerinin sonsuz olmayacağına dayanarak zâtî sebeplerin sonuçlarını her zaman gerektirmeyeceğini söyleyerek mutlak determinizmi reddetmektedir.³⁶⁷

Netice itibariyle felsefesinde teleolojik bir yaklaşım sergileyen Âmirî, Tanrı ve âlem arasındaki bağı sebeplilik ilişkisine dayandırmaktadır. Buna göre Tanrı, evrenin varlığında fâil sebep, âlem ise ma'lûldür. Mutlak sebebi Tanrı olan âlemin var oluşunda ve işleyişinde, mutlak bir gaiyyet ve düzen hakimdir. Evrendeki söz konusu bu gaiyyet ve düzenin sebebi de Tanrı'nın sonsuz cömertliği, kudreti ve hikmetidir. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın inâyeti evrenin varlığında ve işleyişinde ifadesini bulmaktadır.

2.2.4. Ebu Bekr Zekeriyya er-Râzî

İslâm tarihinde hekim-filozof kimliğiyle tanınan Ebû Bekr Muammed b. Zekeriyyâ er-Râzî (ö. 925), Platon felsefesinden esinlenerek deist dünya görüşünü temellendirmeye çalışması ve dinle ilgili cüretkâr fikirleri sebebiyle eleştirilere maruz kalmıştır. Filozof, âlemin yaratılışı ve kozmik varlığın oluşumu ile ilgili geliştirdiği sistemin çelişkiler içermesi nedeniyle kendisinden sonra devam edecek bir gelenek

³⁶⁵ Âmirî, *İnkaz*, 13; Tr. trc., s. 193.

³⁶⁶ Âmirî, *İnkaz*, 25-26; Tr. trc., s. 204-205; Âmirî'nin gerek dört sebep olan zâtî nedenler gerekse arazî sebep olan rastlantı hakkındaki düşünceleri Aristoteles'in konuyla ilgili görüşlerine dayanmaktadır. Hatta filozofun Aristoteles ile benzer örnekleri verdiği de görülmektedir. Bk. Âmirî, *İnkaz*, s. 25-26; a. mlf., *et-Takrir*, s. 308; krş., Aristoteles, *Metaphysica*, 1025^a, 1026^b.

³⁶⁷ Kasım Turhan, *a.g.e.*, s. 127-128.

kuramamıştır. O daha çok tıp alanındaki başarılarıyla tanınmıştır.³⁶⁸ Râzî'nin âlemin yaratılışına ve kozmik varlığın varoluşuna dair geliştirdiği sistem konumuz ile ilgili görülmektedir. Zira filozofun ortaya koyduğu sistemde Tanrı merkezli bir düzeni ve buna bağlı olarak gaiyyeti, ayrıca bütün evreni içine alan tanrısal inâyeti bulmak mümkündür.

Teleoloji konusu bağlamında Râzî, evrenin oluşumunu ve Tanrı-evren ilişkisini beş ezeli ilke (el-kudemâu'l-hamse) adını verdiği bir sistemle açıklamaktadır. Bu beş ezeli ilke, Yaratıcı (el-bârî), nefis (küllî nefis), heyûlâ (sûretsiz ilk madde) halâ (boşluk, mutlak mekân) ve dehr (mutlak zaman)dir.³⁶⁹ Bu beş ilkenin hepsi ezelidir, ancak aralarında derece ve mahiyet farkı bulunmaktadır. Filozof, kozmik varoluşu açıklarken Yeni-Platoncu sudûr nazariyesini temel almakta ve kozmik var oluşu Tanrı'nın ezeli bilgisine ve hikmetine bağlamaktadır. Ortaya koyduğu kozmik varlık düzeninde Râzî, varlıkların yaratılışı, var olması anlamında halk ve ibda' kavramlarını ve hatta ibda' kavramıyla eş anlamlı olarak terkîp terimini de kullanmaktadır. Ancak o, ibda' ve halk kavramlarını mutlak yokluktan meydana çıkarmak şeklinde değil, bir şeyden bir şeyin var olması anlamında kullanmaktadır. Bu düşüncesinden dolayı da özellikle terkîp terimini kullandığı görülmektedir. Çünkü filozof, ibdânın terkîpten daha kolay olduğunu düşünmekte ve evrendeki varoluşların da hep bir şeyden başka bir şeyin var olması şeklinde bir terkîpten oluştuğunu söylemektedir. Hatta buradan hareketle mutlak yokluktan yaratmayı imkânsız görmüş ve heyûlanın ezeliliğini savunarak bu fikri temellendirmiştir.³⁷⁰

Râzî'nin sisteminde Tanrı, ezelîdir, Kendi kendine kâimdir. Cisim değildir ve oluş ve bozuluştan uzak olduğu için değişime uğramaz. Tanrı, her şeyin düzenleyicisidir.³⁷¹ Başka bir eserinde filozof, Tanrı'yı tam bir hikmet (et-tâmmü'l-

³⁶⁸ Mahmut Kaya, "Râzî, Ebû Bekir", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, s. 479; Ebû Bekir Zekerîyyâ er-Râzî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Hüseyin Karaman, "Bir Biyografi Denemesi: Ebû Bekir er-Râzî", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III, Sayı VI, Yıl 2004/2, s. 101-128.

³⁶⁹ Ebû Bekir Zekerîyyâ er-Râzî, *Resâilu Felsefiyye*, nşr. Paul Kraus, Mısır 1939, s. 197; Ebû Bekir Zekerîyyâ er-Râzî'nin ortaya koyduğu beş ezeli ilkenin kaynağı hakkında çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Konuyla ilgili bk. İbrahim Hakkı Aydın, "Ebû Bekir Râzî'de Beş Ezeli İlke", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XV, Yıl 2001, s. 111-116.

³⁷⁰ Hüseyin Karaman, "Ebû Bekir er-Râzî'ye Göre Yaratma", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 23, Yıl 2005, s. 115, 117.

³⁷¹ Ebû Bekir Zekerîyyâ er-Râzî, *Resâilu Felsefiyye*, s. 120.

hikmeti) sahibi olarak nitelendirmektedir.³⁷² Râzî, diğer İslâm filozofları gibi, Tanrı'nın varlığının kendinden dolayı olduğunu kabul etmektedir. Onun ezeli kabul ettiği diğer varlıkların varlığı ise kendinden değildir ve o varlıklar ezeli olmakla birlikte var olmak, varlıklarının devamını ve mükemmelliğe ulaşmak için Tanrı'ya muhtaçtırlar. Bu düşünce ise Râzî'nin Tanrı ile diğer ezeli varlıklar arasında bir ayrıma gittiğini ve Tanrı'ya mutlak anlamda noksanlıklardan tenzih ederek bir mükemmellik isnat ettiğini göstermektedir. Ayrıca Râzî'nin Tanrı'yı hikmet sahibi bir yaratıcı, müderris hâkim şeklinde nitelendirmesi onun ilâhî inayeti kabul ettiğini göstermektedir.³⁷³

Tanrı, Râzî'nin sisteminde hiçbir zorunluluk olmadan bu âlemi yaratmıştır. Fakat Râzî'ye göre Tanrı'nın âlemi yaratması herhangi bir anda olmamıştır. Tanrı, âlemi önce yaratmayı irade etmiştir. Tanrı'nın âlemi yaratmasına neden olan şey de ezeli olan Küllî Nefstir. Filozofun ezeli olarak kabul ettiği ikinci varlık Küllî Nefstir. Küllî Nefs, eksikliğinden ve bilgisizliğinden dolayı kendisi gibi ezeli olan heyûlaya meylenmiştir. Çünkü Küllî Nefs, maddeye bağlanarak maddî hazlar almak istemiş ve böylece ilk maddeye şekil/suret vermeye çalışmıştır.³⁷⁴ Fakat ezeli olan Küllî Nefs, yine kendisi gibi ezeli, ancak pasif durumdaki ilk maddeyle kurduğu bu ilişkide başarısız olmuş ve bunun neticesinde de evrende kaos ortamı doğmuştur. Tanrı ise hikmeti ve inayeti gereği Küllî Nefsin durumuna acıyarak ona yardım etmiştir. Bu noktada Tanrı, nefis ve maddenin birleşiminden olan insanı yaratarak ona kendi cevherinden olan aklı vermiştir. Burada aklın görevi, insan bedenindeki uykusundan nefsi uyandırarak maddî âlemin onun yeri olmadığını ve bu âlemin onun kendi hatası yüzünden yaratıldığını görmesini sağlamaktır. Zira bu âlem nefsin maddeye olan meyleninden yaratılmıştır. Şayet nefis, aklın sözünü dinleyerek bu âlemde uzaklaşırsa, ulvî âlemi tanır ve asıl yerine dönünceye kadar bu âlemde uzak durmak ister.³⁷⁵ Filozofun bu şekilde varlığın varoluşunu nefsin heyûlaya olan tutkusu ve aşkı olarak görmesi, nefsin bunu aklın düzenleyici katkısı olmadan başaramayacağı şeklindeki ortaya koyduğu teori, bize Platoncu ve Yeni-Platoncu felsefedeki sudûr teorisini hatırlatmaktadır.³⁷⁶

³⁷² Ebû Bekr Zekerîyyâ er-Râzî, *Resâilu Felsefiyye*, s. 197.

³⁷³ İbrahim Hakkı Aydın, "Ebû Bekir Râzî'de Beş Ezeli İlke", s. 118, 123; eseri incelendiğinde Râzî'nin Tanrı'nın inayeti kabul etmediğini iddia edenlerin görüşlerine katılmak mümkün değildir. Konuyla ilgili tespitler için bk. İbrahim Hakkı Aydın, a.g.m., s. 122-123.

³⁷⁴ Ebû Bekr Zekerîyyâ er-Râzî, *Resâilu Felsefiyye*, s. 284.

³⁷⁵ Ebû Bekr Zekerîyyâ er-Râzî, *Resâilu Felsefiyye*, s. 284-285.

³⁷⁶ Mahmut Kaya, a.g.m., s. 480.

Maddî âlemin nüvesi olarak Râzî, pasif ve ezeli bir cevher olan heyûlayı kabul eder. Râzî'nin sisteminde heyûla, kozmik hiyerarşide evrenin ana maddesini oluşturmaktadır. Filozof, ibda' kavramına verdiği anlama göre de âlemdeki her şey bir anda yoktan yaratılmış değil, tadrîci bir süreç içinde terkîp yoluyla var olmuştur. Bu durumda ona göre, heyûlanın parçaları olan atomlar farklı şekillerde birleşerek çeşitli varlıklar meydana gelmektedir. Söz konusu bu sistemde evrenin ömrü sona erince yine varlıklar dağılacak, terkîbi bozulacak ve heyûla aslî haline geri dönecektir.³⁷⁷ Filozofun, heyûla ile ilgili yaptığı açıklamalarından heyûlanın ezeli olduğunu ispatlamaya çalıştığı görülmektedir.

Râzî, beş ezeli ilkenin dördüncüsü olarak ezeli olan heyûlanın bulunduğu mekânı kabul etmektedir. Beşinci ezeli ilke olarak zamanı kabul etmektedir. Zaman, ezelden ebede sürekli akıp devam eden cevherdir. Mekân ve zaman filozofun sisteminde ne aktif ne de pasiftir. Râzî, mekân ve zamanı, mutlak, izafî ve cüz'î olmak üzere kısımlara ayırır. Ancak filozofun sisteminde ezeli olarak kabul ettiği mutlak mekân ve mutlak zamandır. Ona göre mutlak mekân ve mutlak zaman ezeldir ve ancak akılla bilinir.³⁷⁸ Filozof mekân ve zaman konusunu çeşitli eserlerinde ele almakla birlikte, mezkûr konu felsefî literatürde çok tartışılan bir konudur. Ancak biz, asıl konumuz olmadığından dolayı söz konusu tartışmalara girmeyip, meseleye sadece bu kadar işaret etmekle iktifa edeceğiz.

2.2.4. İhvân-ı Safâ

İhvân-ı Safâ, IV/X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış, dinî, felsefî, siyasî ve ilmî amaçları olan bir topluluğun adıdır.³⁷⁹ Eklektik bir felsefî sisteme sahip olan İhvân-ı Safâ ekolünün, teleoloji konusu bağlamında âlemdeki düzen ve gaiyyet ile ilgili görüşleri Yeni Platoncu felsefeyi takip etmekle birlikte bazı noktalarda onlardan

³⁷⁷ Ebû Bekr Zekerîyyâ er-Râzî, *Resâilu Felsefiyye*, s. 220 vd; ayrıca bk. İbrahim Hakkı Aydın, "Ebû Bekir Râzî'de Beş Ezeli İlke", s. 129-133.

³⁷⁸ Ebû Bekr Zekerîyyâ er-Râzî, *Resâilu Felsefiyye*, s. 165-191, 243-279; Râzî'nin *Kitâbu'l-İlmi'l-İlâhi* adlı eseri, metafizik ve kozmoloji ile ilgili görüşlerini içermektedir ve filozofun ileri sürdüğü düşüncelerinden dolayı eser üzerine çok fazla sayıda reddiye yazılmıştır. Ancak filozofun eserinin tamamı ya da parçaları günümüze ulaşmamış, sadece esere yapılan atıflardan parçalar toplanarak derlenmiştir. Eser hakkında bk. Mehdi Mohaghegh, "Ebû Bekir er-Râzî'nin *Kitâbu'l-İlmi'l-İlâhi* Adlı Eseri ve Beş Ezeli İlke Anlayışı", trc., Hüseyin Karaman, *Tabula Rasa*, Sayı VII, Yıl III, Ocak-Nisan 2003, s. 267-274.

³⁷⁹ Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ" md., DİA, İstanbul 2000, XXII, s. 1-6.

ayrılır.³⁸⁰ Zira mezkûr ekol, Yeni Platoncu felsefeden farklı olarak maddeyi sudûr sürecinin bir parçası olarak görmekte ve maddeye ruhtan sonra bir konum vermektedir.³⁸¹ Bu ekolün teleoloji ile ilgili görüşlerinin temelinde sudûr teorisi bulunmaktadır. Zira İhvân-ı Safâ, evrendeki düzen ve gaiyyeti sudûr teorisi çerçevesinde ortaya koymaktadır.

Evrendeki düzeni sudûr teorisiyle ortaya koyan İhvân-ı Safâ, âlemdeki mükemmel düzenin sebebinin Tanrı olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı da onlar, Tanrı'yı İlk Sebep şeklinde nitelendirmekle birlikte, Tanrı aynı zamanda Yaratıcı, cömert ve hikmet sahibidir.³⁸² Onların felsefî sistemine göre Tanrı'nın kendine özgü fiili vardır. Tanrı'nın kendine özgü fiili, Yeni Platoncu felsefede olduğu gibi, "var olan bir şeyden başka bir şeyi var etme" şeklinde değil, yoktan yaratma şeklindedir.³⁸³ İhvân-ı Safâ'nın Tanrı'nın yaratmasını ifade etmek üzere kullandığı kelimeler, ihtirâ, îcâd ve ibdâ' kavramlarıdır.³⁸⁴ İhvân-ı Safâ'ya göre bütün evren Tanrı'nın inâyetiyle var olmuştur ve bütün varlıklar belli bir hiyerarşik düzen içinde alt alta sıralanarak, var olmada ve varlıklarını sürdürmede İlk Neden olan Tanrı'ya bağlanmaktadır.³⁸⁵ Dolayısıyla İhvân-ı Safâ, hem Tanrı'ya yaratıcı niteliği vermekle birlikte O'nu bütün varlığın kendisine bağlandığı İlk Neden olarak görmektedir.³⁸⁶ İhvân-ı Safâ, Tanrı'nın yoktan yaratıcı olduğunu söylerken Yeni Platoncu felsefeden ayrılmakta ve İslâm'daki yoktan yaratmayı kabul etmektedir. Bu da mezkûr ekolün, bütün felsefelerinde olduğu gibi âlemin var olmasında da eklektik bir düşünce sistemine sahip olduğunu göstermektedir.

İhvân-ı Safâ'nın sisteminde sudûr şu şekilde cereyan etmektedir: Tanrı'nın yarattığı ilk şey, Akıl'dır. Akıldan da Küllî Nefs ve ondan da İlk Madde sudûr etmektedir. İlk Maddeden ise mutlak cisim meydana gelmektedir.³⁸⁷ Tanrı ise bütün bu

³⁸⁰ Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", s. 1-6; İhvân-ı Safâ üzerinde Yeni Platoncu felsefenin etkileri hakkında bk. Burhan Köroğlu, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 180-224.

³⁸¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, C. I, nşr. Ârif Tâmer, Beyrut 1995, s. 84.

³⁸² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III, s. 196.

³⁸³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, II, s. 87; III, s. 303.

³⁸⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, II, 116.

³⁸⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III, s. 32.

³⁸⁶ Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1998, s. 97; İhvân-ı Safâ felsefesi hakkında yapılmış en nitelik eser olarak, bu bölümü yazarken çoğunlukla bu çalışmadan istifade ettik.

³⁸⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III, s. 191-192, 305; IV, s. 177.

varlıkların var olmalarının ve kuvveden fiile geçişlerinin yegâne sebebidir.³⁸⁸ Ancak bu varlık hiyerarşisinde her varlık kendisinden meydana gelen varlığın nedeni olmakla birlikte bütün hepsinin gerçek sebebi İlk Sebep olan Tanrı'dır. İhvân-ı Safâ'nın âlemin Tanrı'da sudûr etmesini birtakım benzetmeler yaparak açıkladığı görülmektedir. Buna göre âlem, tıpkı lâmbadan ışığın yayılması veya Güneş'ten ışığın saçılması gibi âlem de Tanrı'dan feyezan etmiştir. İhvân-ı Safâ, eserinde bu düşüncelerini şu ifadelerle dile getirmektedirler:

“Bil ki âlemin Tanrı tarafından varedilişi, bir yapı ustasının ev yapması ya da kâtibin yazı yazması gibi değildir. Zira kâtibin, yazdığı yazıyı bitirmesinden, ustanın da evin işçiliğini tamamlamasından sonra bunlar kendi başlarına varlığını sürdürebilirler. Oysa âlemin varedilişi bu şekilde olmayıp, lâmba yandığı sürece ışık vardır. Ya da havadaki güneş ışığı güneş var olduğu sürece vardır, güneş battığında ışık kaybolur.”³⁸⁹

Bu açıklamalarına göre, âlem yok iken Tanrı tarafından varedilmiştir. Buna göre âlem, Tanrı'nın yok iken yarattığı bir eser, akıttığı bir feyzdir.

Yaratmanın Tanrı'nın cömertliğinin ve inayetinin bir eseri olduğunu söyleyen İhvân-ı Safâ'ya göre Tanrı, kendine özgü fiiliyle akıllı yaratmış, daha sonra da aklın Tanrı'dan herhangi bir zaman dilimi olmaksızın bir defada aldığı varlık, kemâl ve mükemmellik feyz yoluyla küllî nefse ve oradan da ilk maddeye ve sonra da diğer bütün varlıklara geçmiştir. Akıl, Tanrı'nın kudretiyle var ettiği ilk varlık, ruhânî basit bir cevherdir. O, aynı zamanda Tanrı'ya en yakın varlıktır.³⁹⁰ Sudûr teorisinde akla ayrı bir önem atfeden İhvân-ı Safâ, âlemin yaratılmasındaki sebebin Tanrı'nın hikmet ve inâyeti olduğunu söylemektedir.³⁹¹ İhvân-ı Safâ'ya göre, Tanrı'nın ilk yarattığı varlık Akıl'dır ve ondan sonra çoklukla asıl ilgili varlık Küllî Nefs'tir. Zira Küllî Nefs, hem ay üstü hem de ay altı âleminin idare edicisidir. Nasıl ki Fârâbî'de Faal Akıl ay altı âleminin oluşlarında etkin ise İhvân-ı Safâ'da da Küllî Nefs ay üstü ve ay altı âleminin müdebbiridir.³⁹² Dolayısıyla çokluk âlemi olan ay üstü ve ay altı dünyasının düzenleyicisi, sudûr teorisindeki hiyerarşide üçüncü sırada yer alan Küllî Nefs'tir.³⁹³ Küllî Nefs, Tanrı'dan Akıl aracılığıyla meydana geldiğinden dolayı varlık

³⁸⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III, s. 305.

³⁸⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III, s. 277.

³⁹⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, IV, s. 176 vd.

³⁹¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III, s. 158.

³⁹² Enver Uysal, *a.g.e.*, s. 110.

³⁹³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III, s. 153.

hiyerarşisinde aklın altında bir konumda bulunmakta ve varlığı itibariyle ondan daha eksiktir. Ancak o, varlığa gelmesine neden olan akla yönelerek ondan iyilik ve faziletleri almakta ve söz konusu bu iyilik ve faziletlerle maddeye yönelerek onları cismânî âleme ulaştırmaktadır.³⁹⁴ Dolayısıyla cismânî âlemde cisimlerin oluşmasını ve belli bir düzende devam etmesini sağlayan Küllî Nefs'tir. Küllî Nefs'ten sonra ruhanî varlıkların sonuncusu olarak İhvân-ı Safâ, maddeyi görmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İhvân-ı Safâ, maddeye, nefsten sonra ruhanî varlıkların sonuncusu konumunu vermektedir. İhvân-ı Safâ, maddeyi, Küllî Nefs'ten feyz etmiş, her çeşit sureti kabul edebilen ve bu niteliğiyle belli bir düzene sahip olabilen bir cevher şeklinde tanımlar.³⁹⁵ Netice itibariyle, evrenin düzenini sudûr teorisiyle açıklayan İhvân-ı Safâ'ya göre, Tanrı kendine özgü yaratma fiiliyle akli yaratmış, akıl, Tanrı'dan aldığı varlık, kemâl ve mükemmelliği bir defada feyz yoluyla Küllî Nefse iletmiş, o da ilk maddeye ve ilk maddeden de bütün evrene yayılmıştır.

Tanrı'nın kendine özgü fiiliyle en mükemmel bir şekilde yaratılan âlemi İhvân-ı Safâ, "büyük insan" şeklinde tanımlamaktadırlar. Çünkü âlem, maddesi ve ruhu ile yaşayan bir organizmadır. Bu durumda "büyük insan" âlem olunca insan da "küçük âlem"dir. İhvân-ı Safâ, insan anatomisinden hareketle âlemi açıklamaya çalışır.³⁹⁶ İhvân-ı Safâ'ya göre âlem, olabileceği en güzel bir biçimde yaratılmıştır. Zira âlemin başka türlü olmaması bu halinin en güzel olmasından dolayıdır. Âlem içinde hiçbir şey boş yere değildir. Âlemdeki her şey Tanrı'nın hikmetine göre düzenlenmiştir. Dolayısıyla Tanrı âlemi hikmetini en güzel biçimde yansıtacak şekilde yaratmış ve düzene sokmuştur. Âlemdeki düzen ve gaiyyeti Tanrı'nın varlığına delil olarak kullanan İhvân-ı Safâ'nın, evrende tesadüf kabul etmediği görülmektedir. Bu ekole göre, şayet evrende tesadüften söz edilseydi âlemdeki söz konusu bu düzen ve gaiyyet olmaz ve düzen ve gaiyyetin olmadığı yerde de Tanrı'nın hikmetinden söz edilemez.³⁹⁷

İhvân-ı Safâ, aynı zamanda Tanrı'yı İlk Maşuk olarak adlandırmaktadır. Zira İhvân-ı Safâ'ya göre, bütün varlıklar Tanrı'ya aşıktır ve daima O'na yönelirler. Çünkü varlıkların varlıklarını sürdürmeleri ve kemâle ermeleri ancak Tanrı'ya olan bağılılıkları

³⁹⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III, s. 150.

³⁹⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III, s. 386.

³⁹⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, II, s. 31-32; III, s. 175-176; İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-câmi'a*, nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut: Daru'l-Sâdir, 1984, s. 346-349; Enver Uysal, *a.g.e.*, s. 119-122.

³⁹⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, II, s. 139; III, 27-28; ayrıca bk. Enver Uysal, *a.g.e.*, s. 87-88.

ile mümkündür. Dolayısıyla âlemde bulunan bütün varlıklar, İlk Maşuk olan Tanrı'ya ulaşma çabasıyla kemâl ve mükemmelliklerini kazanmaya çalışmaktadırlar. Hatta ay üstü âleminde bulunan feleklerin dönme sebebi bile Tanrı'ya duydukları arzudur.³⁹⁸

Felsefî sistemi içinde teleolojiyle ilgilerini özetlemeye çalıştığımız İhvân-ı Safâ'nın konuyla ilgili görüşlerinin eklektik olduğu dikkat çekmektedir. Zira bu ekol, âlemin varoluşunu sudûrla açıklarken aynı zamanda Tanrı'nın yoktan yarattığını kabul etmiştir. Bununla birlikte evrendeki mükemmel düzen ve gaiyyeti de diğer İslâm filozoflarında olduğu gibi Tanrı'nın bilgisine değil, cömert ve hikmet sahibi oluşuna bağlamıştır. Netice itibariyle, evrendeki mükemmel düzen ve gaiyyet, Tanrı'nın hikmetinin eseridir. Buna karşılık evrendeki bütün varlıklar da İlk Sebep olan Tanrı'ya ulaşma arzusu içindedirler.

³⁹⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III, s. 233-234, 305.

İKİNCİ BÖLÜM
İBN SİNA METAFİZİĞİNDE TELEOLOJİK DÜŞÜNCE

İbn Sînâ metafiziğinde teleolojinin nasıl ele alındığının açıklığa kavuşturulabilmesi için Tanrı ve Tanrı-âlem ilişkisinin irdelenmesi zorunludur. Çünkü teleolojinin alt kavramları olan inâyet, düzen ve gâye, filozofun sistemi içinde incelendiğinde Tanrı'nın yetkinliğinin ortaya çıkışında ve âlemle irtibatında önemli rol oynamaktadır. Bu bakımdan da İbn Sînâ metafiziğinde teleoloji konusu, kendisiyle zorunlu varlık Tanrı ve gâye, Tanrı-kozmik düzen ilişkisi, sudûrun zorunluluğu ve âlemdeki düzen ile âlemdeki gaiyyet çerçevesinde incelenmesi uygun olacaktır.

1. Kendisiyle Zorunlu Varlık ve Gâye

İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* adlı eserinde *varlık* (el-mevcûd), *şey* (eş-şey') ve *zorunlu* (ez-zarûrî) kavramlarının insan nefsinde apriori (bediî) olarak tasavvur edildiğini ifade etmektedir. O, mezkûr kavramların en genel, en iyi bilinen olduğunu ve bundan dolayı da başka kavramlarla tanımlanamayacak derecede en temel kavramlar olduğunu söylemektedir.³⁹⁹ Filozofun bu düşüncesi, “var” ve “zorunlu” kavramları çerçevesinde varlığının bir sebebe dayanması ve varoluşunda herhangi bir nedene ihtiyaç duymayan varlık ayrımında teleoloji ile ilişkili görünmektedir. Zira varlık, herhangi bir sebebe dayanmayan varlık mutlak anlamda yetkindir ve herhangi bir gâyesi yoktur. Buna karşılık varlığında bir sebebe dayanan varlık ise eksiktir ve yetkinleşme gâyesi bulunmaktadır. Dolayısıyla bu çerçevede filozofun apriori olarak kabul ettiği kavramların, teleolojinin inâyet ve gâye kavramlarıyla ilişkili olduğu göze çarpmaktadır.

Filozof, varlığı iki kısma ayırmaktadır. İlki, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu nitelikteki şey imkân sahasındadır. İkincisi ise, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır.⁴⁰⁰ İbn Sînâ'nın bu varlık ayrımına göre mümkün varlık, varlığında bir sebebe ihtiyaç duyandır. Buna karşılık zorunlu varlık, varlığı hiçbir sebebe dayanmayan, var olabilmek için herhangi bir illete muhtaç olmayan varlıktır. Zorunlu Varlık, var olma zorunluluğunu kendi zâtından alır ve bundan dolayı zorunlu varlıktır. Ancak zorunlu varlık, kendi zorunluluğunu kendisinden almakla birlikte kendi dışındaki varlıkların

³⁹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, s. 27.

⁴⁰⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 35; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 127.

varlık sebebidir.⁴⁰¹ Tanrı'nın dışındaki hiçbir şey, özü gereği Zorunlu Varlık mertebesinde değildir. Bu bakımdan da Tanrı, her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir. Tanrı'nın dışındaki her şey, varlığını O'na borçludur.⁴⁰²

Zorunlu Varlık olan Tanrı, âlemin varoluşunun sebebi olması hasebiyle öncelikle O'nun herhangi bir sebebinin olup olmadığı, fiillerinde bir gâye bulunup bulunmadığı incelenmelidir. Bu bakımdan ilk olarak mezkûr bu noktalar açısından Tanrı'yı inceledikten sonra Tanrı'nın yetkinliği ve kendi dışındaki varlıklara varlık vermesinde bir gâyesinin olup olmadığı konusunu ele alacağız.

1.1. Tanrı'nın Varlığı ve Gâye

İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın ilk sıfatı, O'nun var ve mevcut olmasıdır.⁴⁰³ Burada ilk olarak, Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın nasıl var olduğu veya varlığında herhangi bir sebep var mıdır? sorusu akla gelmektedir. Filozof açısından Kendisiyle Zorunlu Varlık'ın var, zorunlu ve zorunluluğu kendisinden olan bir varlık olduğu hususu gâyet açıktır. Kendisiyle Zorunlu Varlık'ın varlığında herhangi bir sebep yoktur. Zira Kendisiyle Zorunlu Varlık'ın bir sebebi olmuş olsaydı, O, kendi dışından bir sebeple meydana gelmiş olacaktır. Bu ise zorunlu varlık olan Tanrı'nın zâtının kendisi dışındaki diğer varlıklardan bağımsız bir şekilde düşünülemeyeceği anlamına gelmektedir. Oysa İbn Sînâ'ya göre, zorunlu varlık olan Tanrı'nın asla bir sebebi yoktur. Şayet Tanrı'nın varlığında bir sebep olsaydı O, zorunlu değil hâdis bir varlık olurdu.⁴⁰⁴

İbn Sînâ düşüncesinde, zâtı gereği zorunlu olan ve herhangi bir illeti bulunmayan Tanrı bütün yönlerden zorunludur. Zira O'nun varlığının bir illeti olsaydı,

⁴⁰¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 35-36; a. mlf., *Uyûnu'l-Hikme*, nşr., Abdurrahman Bedevî, Lübnan 1980, s. 57-58; Tr. trc. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaçoğlu, *İbn Sînâ Risâleler*, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 88-89; a. mlf., *Kitâbü'n-Necat*, nşr., Mâcid Fahrî, Beyrut: 1405/1985, s. 261.

⁴⁰² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 88.

⁴⁰³ İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın diğer sıfatlarının bazısı selb (olumsuzlama), bazısı da izafet niteliği taşır. Fakat bu sıfatların hiçbiri Tanrı'nın zâtında bir çokluk ve başkalığa neden olmaz. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 113-114.

⁴⁰⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, nşr., İbrahim Hilâl, Kahire: 1980, s. 18; İbn Sînâ'nın bu eserinin Türkçe'ye tercümesi yapılmıştır. Bk. Enver Uysal, "Arş Risalesi –Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. IX, Cilt IX, Yıl 2000, s. 641-655; Ayrıca Mahmut Kaya tarafından da tercüme yapılmıştır. Biz bundan sonra zaman zaman Mahmut Kaya'nın yapmış olduğu tercümeyi kullanacağız. Bk. Mahmut Kaya, "Tevhîdin Hakîkatı ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 3. Basım, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 307-323.

varlığını o illetten alması gerekirdi. Oysa varolması başka bir varlığa bağlı olan varlığın, zâtı bakımından düşünüldüğünde zorunlu olması imkânsızdır. O halde kendi zâtı ile zorunlu olan Tanrı'nın bir illeti düşünülemez. Çünkü bir şeyin hem zâtı hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olması imkansızdır. Şayet varlığı başkası nedeniyle zorunlu olursa, onsuz var olamaz. Bu yüzden de varlığında diğer bir varlığın zorunlu kılışının etkisi olmaksızın mevcut olan bir varlık, zâtı bakımından zorunludur. Dolayısıyla vâcibü'l-vücûd (zorunlu varlık) olan Tanrı'nın bir illeti yoktur. Buna karşılık Tanrı dışındaki mümkünü'l-vücûd (mümkün varlık) niteliği taşıyan bütün varlıklar malûldür.⁴⁰⁵ Tanrı'nın varlığının bir sebebi olmamasını İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyât* adlı eserinde illetlerin sonluluğunu tartıştığı bölümde de ele almaktadır. Aşağıda daha detaylı bir biçimde ele alacağımız üzere, İbn Sînâ'ya göre, illetler bütün yönlerden sonludur ve her illet tabakasında bir ilk ilke vardır. Ancak hepsinin ilkesi birdir ve o bir ilke de bütün mevcutlardan farklıdır. Sadece O'nun varlığı zorunludur. Bütün mevcudatın varlığının başlangıcı O'ndandır. İbn Sînâ burada Tanrı'nın varlığının diğer varlıklardan farklı olduğuna vurgu yapmaktadır.⁴⁰⁶ Buna göre zâtı bakımından zorunlu olanın illeti de yoktur. Filozof, kendisiyle zorunlu varlığın zorunluluğunu vurgularken aynı zamanda O'nun herhangi bir illetinin olmadığına da üzerinde durmaktadır. Buradan hareketle de kendi kendisiyle zorunlu olan ve herhangi bir illeti bulunmayan varlığın mutlaka diğer varlıklardan farklı niteliklere sahip olması bir zorunluluktur.

Filozofa göre Zorunlu Varlık, kendisinden başka bir zorunlu varlıkla denk (mükâfî)⁴⁰⁷ değildir. Zira Kendisiyle Zorunlu Varlık gibi başka zorunlu varlıklar olsa, aynı varlık planında tam bir denklik içinde bulunan bu iki varlığın birbirlerinin varlığını gerektireceği ortadadır. Çünkü bu şekildeki bir durumda akla hangisinin diğerinin varlığına sebep olduğu sorusu gelecektir. Böyle bir soru sorulduğunda da bu iki varlıktan en az birinin tam bir zorunlulukla mevcut olduğunu ileri sürmek mümkün olmayacaktır. Fakat filozofun düşünce sisteminde ise Kendisiyle Zorunlu Varlık'ın zorunluluğu bu tür varsayımların imkânını ortadan kaldıran bir mutlaklığa sahiptir. Kendisiyle Zorunlu Varlık'tan başka aynı özelliklere sahip başka bir zorunlu varlık daha varsaymak Kendisiyle Zorunlu Varlık'ın bir sebeple varolduğunu düşünmek gibi

⁴⁰⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 36.

⁴⁰⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 70-71.

⁴⁰⁷ İbn Sînâ'nın burada "Nidd" kelimesini değil de "Mükâfî" kelimesini kullandığı görülmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 38.

çelişkili bir durumdur. Zira Kendisiyle Zorunlu Varlık'ın sebepli olmaması demek, O'ndan başka bütün varlıkların başkası sebebiyle zorunlu olması anlamındadır. Böylesi bir durumda da Kendisiyle Zorunlu Varlık, iki tane olamaz. Bu şekilde iki varlığın birlikteliği düşünülemez. Bunlar birbirlerinin sebebi de olamaz. Çünkü biri diğerinin sebebi ise bunların her birinin kendileriyle zorunlu varlık oldukları varsayımı geçersiz olacaktır. Bununla birlikte onlardan biri zorunluluğunu diğerinden alması durumunda da birinin zâtının diğerinden sonra gelmesi kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca zorunluluğunu başkasından alan varlık da tanım gereği zorunlu değil, kendisiyle mümkün varlık olacaktır. Dolayısıyla bu iki varlık olsa olsa birbirine denk olabilir. Bu durumda da ikisi arasındaki birliktelik alâkası onların zorunluluğuna ters düşecektir. Çünkü birlikte bulunuşun bizâtihî kendisi onların kendileriyle zorunlu oluşlarını sürdürmenin bir şartı olacak, birinin varlığı diğerinin varlığını sürdürmesi için belirleyici olacaktır. Hâlbuki onların zâtı özelliklerinden dolayı, birinin varlığı ya da yokluğu diğeri için hiçbir şekilde fark etmemesi gerekir. Eğer birinin yokluğu ötekine zarar verecek bir şey ise bu durumda ortada kendisiyle zorunlu diyebileceğimiz varlıklar yok demektir. Netice itibariyle birinin diğerinin sebebi olması ve zorunluluğunu ondan alması kaçınılmaz bir durumdur. Sebep olan diğerinin varlığının imkânını sağlayacak, varlığı mümkün olan ise diğerinin sebebi olamayacaktır. Bu ise onların hiçbir şekilde denk olamayacağı anlamına gelmektedir. Çünkü onlardan biri bizzât sebep, öteki de bizzât sebeplidir. Ortada bir denklik varsa ve bunlardan biri diğerinin sebebi değilse bu ancak ikisinden hariç ve bu ikisine varlık veren bir sebeple alakalı bir durum olabilir. Bu şekildeki bir sebep de ancak İlk Sebep (el-'İlletü'l-ûlâ) olabilir.⁴⁰⁸

Zâtı gereği Zorunlu Varlık olma niteliği, sebepsiz olmayı gerekli kılan bir keyfiyettir. İbn Sînâ, zâtı gereği zorunlu varlık olma niteliğinin sadece Tanrı'ya özgü olduğunu belirtir. Zira İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın dışındaki hiçbir varlık bu mertebede değildir. Tanrı, sebepli varlıkların oluşturduğu varlıklar hiyerarşisinin ilke'si (mebde') konumundadır. Bundan dolayı da O, akıl, nefis, madde ve sûret denilen ilkelerin (mebâdiu'l-mevcûdât) varlıklarının kozmik ilkesi olmak bakımından sebepli varlıklardan önce gelmektedir. Dolayısıyla Tanrı, bütün kozmik varlıkların, yani her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir. Tanrı'nın dışındaki her şey, varlığını O'na

⁴⁰⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 38-39.

borçludur. O, çokluğu, değişmesi, zâtında bir sebebe bağlı olması mümkün olmayan bir varlıktır ki, bu yüzden diğer varlıkların O'nun niteliğinde olması imkânsızdır.⁴⁰⁹ Tanrı'nın bir sebebinin olmaması İbn Sînâ'ya göre O'nda herhangi bir değişimin olmadığını gösterir. Çünkü değişim, bir sıfatın ortadan kalkıp onun yerine başka bir sıfatın geçmesi demektir. Bu ise Tanrı'da geçici ve daimî sıfatların varlığına işaret eder. Mezûr nitelikteki bir şey ise Tanrı hakkında imkânsızdır.⁴¹⁰ Ayrıca İbn Sînâ'ya göre Tanrı, fail ilke mertebesinde. O, aynı zamanda etkin sebebin (fail illet) dışındaki ilk illetlerin ilkesi ve illeti konumundadır. Bu yüzden de Tanrı dışındaki varlıkların zâtı dikkate alındığında bunların mümkün oldukları ve dolayısıyla malûl niteliği taşıdıkları görülmektedir. Bununla birlikte malûllük niteliğinin kaçınılmaz olarak bizâtihi zorunlu varlık olan Tanrı'da son bulması gerekir. Bu bakımdan da zâtı gereği Bir ve Mevcûd olan Tanrı'nın dışındaki her şey varlığını başkasından alır, yani O'nunla var olur (eys). Dolayısıyla bu varlıklar kendi zâtıyla mevcut değildir (leys). Bu durum, varlığın ibda edilmiş olduğu anlamını taşır. Çünkü Tanrı haricindeki bir şeyin varlık kazanması, onu var eden sayesinde mümkün olur. O hâlde, İlk İllet'e kıyasla bütün mevcutlar ibda edilmiştir.⁴¹¹

İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın dışındaki hiçbir şey, kendisiyle zorunlu varlık olma niteliğine sahip değildir. Tanrı ise her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesi konumundadır. O, her şeyi –daha sonra ele alacağımız üzere- ya doğrudan ya da vasıtalı olarak zorunlu kılar. Yine her şeyin varlık kazanması, O'nun varlığına bağlıdır. O'nun varoluşunun bir sebebi olması söz konusu değildir. O, her şeyin varlığının sebebidir. İbn Sînâ, Tanrı'ya bu niteliğinden dolayı, İlk, yani (el-Evvel) demektedir.⁴¹² Dolayısıyla bütün varlıklar O'ndan var olmuştur. O'nun herhangi bir ilkesinin olması da hiçbir şekilde düşünülemez. Öyleyse Tanrı'nın, “kendisinden, kendisinde, kendisiyle” veya “kendisi için” olacağı bir sebebi yoktur.⁴¹³

⁴⁰⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 25; a. mlf., *Metafizik*, II, 88; a. mlf., *er-Risâletü'n-neyruzîyye*, nşr. Emin Hindiye, *Tis'u Resail*, Mısır 1908, s. 135.

⁴¹⁰ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 22; a. mlf., *Uyûnu'l-Hikme*, s. 58; Tr. trc., s. 89.

⁴¹¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 86.

⁴¹² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 88; İbn Sînâ gibi Fârâbî de Tanrı'ya el-Evvel demektedir. Bk. Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 37.

⁴¹³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 146; benzer ifadeler Fârâbî'de de görülmektedir. Krş. Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 38.

Filozof, kendisiyle zorunlu varlık olan Tanrı'nın herhangi bir sebeple var olamayacağını ortaya koyarken, yine O'nun varlığının herhangi bir varlığa dayanmadığını, var olmak ve fiillerini gerçekleştirmek için başka bir varlığa muhtaç olmadığını vurgulamaktadır. O, özellikle Tanrı'nın zâtı dışındaki varlıklardan var oluş ve ihtiyaç bakımından tam bağımsızlığını belirtmek üzere “el-Ganî” ve “el-Ginâ” terimlerini kullanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, Evvel'in herhangi bir sebeple var olmadığı hususu gâyet açıktır. Fakat Tanrı'nın sadece var olmak için değil, aynı zamanda varlığını bu şekilde sürdürebilmesi için de kendi dışındaki herhangi bir varlığa muhtaç olmaması gerekir.⁴¹⁴ Bu bakımdan İbn Sînâ, kendi dışındaki başka hiçbir şeye muhtaç olmaması anlamında Tanrı'yı “el-Ginâû't-tâmm” şeklinde tanımlamaktadır. Çünkü ona göre, Evvel, hiçbir şekilde başka bir varlığa muhtaç değildir ve kendi kendine yeter bir varlıktır. Evvel, varlığını sürdürebilmek veya gerçekleştirebilmek için başka bir varlığa bağımlı değildir.⁴¹⁵

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, Kendisiyle Zorunlu Varlık'ın hem var olmak için bir sebebi olmadığını hem de varlığını sürdürmesi için herhangi bir varlığa bağımlı olmadığını belirtmektedir. Bu düşüncesiyle filozof, zorunlu varlık olan Tanrı'da “başkası” ve “ihtiyaç” kavramlarını olumsuzlamaktadır. Çünkü Kendisiyle Zorunlu Varlık'ın başkasıyla bir ihtiyaç ve bağımlılık ilişkisi içinde olduğu düşünülemez. Aksi bir durum Zorunlu Varlık'ın “başkası sebebiyle” varlığını sürdürdüğü anlamına gelir. Ancak Kendisiyle Zorunlu Varlık olmanın gereği başkalarına bağlı olmayı imkânsız kılar.⁴¹⁶

İbn Sînâ'nın kendisiyle zorunlu varlık olan Tanrı hakkında kendi kendine yeter, başkalarına bağımlı olmama anlamında “müstağnî” kelimesini sıkça kullandığı görülmektedir. Esasen söz konusu kelime, daha önce yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen ve gerçekte Proclus'a ait *Teolojinin Öğeleri* kitabının bir özetinden ibaret olan *fî Hayri'l-mahz* adlı eserde “Kendi Kendine Yeterli” anlamında “müstağnî bi nefsihâ” şeklinde geçmektedir. Burada “kendi kendine yeterli” yegâne varlık olarak İlk Sebep kastedilmektedir. Konuyla ilgili olarak, Davidson'un metnin Grekçe orijinalinde kendi kendine yeterli ile kendisiyle kâim'in eşanlamlı terimler olarak değerlendirildiği

⁴¹⁴ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 105.

⁴¹⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 143.

⁴¹⁶ İlhan Kutluer, *a.g.e.*, s. 106.

tespitini yaptığı görülmektedir. Fakat aynı eserde kendi kendine yeterli ve kendi kendisiyle kâim varlıklar İlk Sebeb'in altındaki varlık mertebesinde zikredilmektedir. Bu mertebedeki varlıkları, Proclus'un hem kendi kendinin sebebi hem de bir üst mertebedeki varlığın nedeni olarak kabul ettiği dikkat çekmektedir. Nitekim bu görüş Davidson'un da vurguladığı gibi oldukça gariptir. Ancak bu garabet, İbn Sînâ'nın Kendisiyle Zorunlu Varlığın aynı zamanda başkasıyla zorunlu olmasını aklın ilkelerine aykırı görmesiyle mukayese yapmak mümkün değildir. *fî Hayri'l-mahz* adlı eserde "Müstâğnî" olmak sadece İlk Sebeb'e hasredilmekte ve söz konusu eserde bu şekilde monoteizmi tehdit eden bir ifadenin yer almadığı görülmektedir. Davidson'a göre bu, eserin yazarının metni, Grekçe orijinalinden daha monoteist bir anlayış içinde yeniden inşa etmek istemesiyle ilgili bir durumdur. Ayrıca Davidson, kendi kendisiyle kâim ifadesinin, kendi kendine yeterli terimiyle eşanlamlı olup olmadığı ve bu terimin İlk Sebeb'in yanı sıra varlık mertebesinden aşağı mertebeler için kullanılıp kullanılamayacağı hususunun tartışmalı olduğuna da işaret etmektedir.⁴¹⁷

Kendisiyle Zorunlu, Kendi Kendine Yeterli ve Kendi Kendisiyle Kâim Varlık İbn Sînâ'ya göre, zâtı gereği sürekli "Hakk"tır.⁴¹⁸ Zorunlu varlık olan Tanrı'nın hangi anlamda hakk olduğunun irdelenmesi için öncelikle bu kavramın İbn Sînâ'daki şeklini tahlil etmek gereklidir.

İbn Sînâ, hak sözcüğünün, mutlak olarak dış dünyadaki varlığı ifade ettiğini, söz konusu sözcükten sürekli varlığın anlaşıldığını belirtir. Ona göre Tanrı, zâtı gereği sürekli haktır. Eğer dış dünyadaki bir şeyin konumuna delalet eden söz veya inanç, delalet ettiği şey ile tamamen örtüşüyorsa o, "Bu hak sözdür." ve "Bu hak inançtır." şeklinde ifade edilir. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık ve mümkün varlık açısından hak kavramının durumunu belirleyerek, mümkün varlığın başkası nedeniyle hak, kendiliğinde ise bâtil olduğunu ifade eder. Yine o, Zorunlu Varlık'ın dışındaki her şeyin kendisi itibarıyla bâtil olduğuna vurgu yapar.⁴¹⁹ Aynı şekilde Tanrı'yı "el-Hakku'l-Evvel" şeklinde nitelendiren İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın herhangi bir sebebi olmadığı gibi gâye nedeni de yoktur. Çünkü gâye neden, bir varlığın kendisinden dolayı olduğu

⁴¹⁷ Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Mediaval Islamic and Jewish Philosophy*, s. 294; ayrıca bk. İlhan Kutluer, *a.g.e.*, s. 108.

⁴¹⁸ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 22.

⁴¹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 46.

şeydir. Bu bakımdan da her şey Tanrı'nın yetkinliğinden dolayı varlık kazanır ve varlık, O'nun varlığına tâbidir.⁴²⁰

İbn Sînâ'nın hak kavramı ve Tanrı'nın Hakk olması ile ilgili düşünceleri Fârâbî ile örtüşmektedir. Zira Fârâbî de zâtı gereği zorunlu varlık olan Tanrı'yı "Hakk" olarak nitelendirir. Çünkü ona göre hak olan, gerçek olandır. Hakikat (gerçeklik) de varlıkla örtüşür. Varlığın en mükemmel ve başka bir zâta ihtiyaç duymaksızın ma'kûl olması nedeniyle Tanrı'ya "Hakk" denir. O, hak olmak için, ma'kûl olması sebebiyle zâtının dışında kendisini düşünecek herhangi bir şeye muhtaç değildir. O'nun hakikati, hakikat oluşundan başka bir şey olamaz. Dolayısıyla Tanrı, hak olarak adlandırılmaya her şeyden daha çok lâyıktır. Kısacası Tanrı, hak ve hakikattir.⁴²¹

İbn Sînâ, bütün mevcudâtın ilkesi olan Tanrı'nın varlığının zorunlu oluşundan dolayı "Hakk" olarak nitelendirilmesinin doğru olduğunu belirtir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre bir şey, ya zorunlu ya mümkün ya da mümtenidir. Varlığı zorunlu olan mutlak gerçektir. Mümkün konumdaki de kendisi itibariyle bâtil (gerçek dışı), varlığını gerekli kılana göre ise zorunludur. Şayet sebebinin ortadan kaldırıldığı düşünülürse, bu durumda mümteni olur. Dolayısıyla varlığı yokluğa dönüşür. Varlığı mümteni olan da mutlak bâtil niteliğindedir. Zorunlu olan ise gerçek niteliği taşır. Bu bakımdan Tanrı, el-Hakku'l-Mutlak'tır.⁴²²

Varlığı zorunlu olan Evvel'in aksine mümkün varlıklar, mahiyetleri gereği, varlığı hak edemez. Onlar kendiliklerinde ve Zorunlu Varlık'a izafetleri kesildiğinde, yalnızca yokluğu hak ederler.⁴²³ Bu yüzden bütün mümkün varlıklar, kendiliklerinde batıl (yok), Evvel'in sayesinde gerçektir ve O'na bakan yöne kıyasla mevcuttur. Bu nedenle O'nun yönünün (zâtının) dışındaki her şey, yok olucudur. Dolayısıyla Zorunlu Varlık, hak olmaya en hak sahibidir (ehakk).⁴²⁴

İbn Sînâ, hak kavramına bir taraftan ontolojik, başka bir yönden de epistemolojik bir anlam yüklemektedir. Hak kavramı, Zorunlu Varlık açısından ontolojik bir anlam içermektedir. Çünkü Zorunlu Varlık'ın zâtı ile varlığı aynıdır. O'nun varlığından ayrı bir mahiyeti de yoktur. Bu durum, aynı zamanda varlığından

⁴²⁰ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 22.

⁴²¹ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 48.

⁴²² İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 32; Tr. trc., s. 650.

⁴²³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 101.

⁴²⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 102.

ayrı bir hakikatinin bulunmadığı manası taşır. O halde Tanrı'nın "Hakk" oluşu, aynı zamanda zâtı ile zorunlu oluşunu da ifade eder. Dolayısıyla Kendisiyle Zorunlu Varlık'ın bir an için yok olduğunu ya da bir sebeple değişmeye, dönüşmeye, eksilmeye, yok oluşa maruz kaldığını düşünemediğimiz gibi, O'nun için "Hak'tır." denildiğinde, mutlak anlamda varlığının kesintisiz "devâm"ı, yani tüm zorunluluğuyla O'nun "Dâim" oluşu kastedilmiş olur. Varlığı sürekli olan Tanrı'nın hakikati de devamlı olup, değişmez. O'nun hakikati, varlığı gibi zorunludur. Bütün bu hususlar, zorunluluk ile hakikat arasında ontolojik bakımdan bir ilişki kurulduğunu gösterir mahiyettedir. Diğer taraftan, Tanrı'nın hakikati ise insan bilgisi açısından sabit bir ilke haline gelmektedir. Bunu sağlayan ise O'nun kesintisiz ve kendisiyle zorunlu bir niteliğe sahip olmasıdır.⁴²⁵

1.2. Tanrı'nın Yetkinliği ve Gâye

İbn Sînâ'ya göre bizâtihi zorunlu varlık olan Tanrı, varlığında herhangi bir illete muhtaç olmadığı gibi, varlığını sürdürmesinde de herhangi bir illete muhtaç değildir. Çünkü Tanrı, mutlak anlamda Var, Yetkin ve İyi olarak En Hak olan varlıktır. İbn Sînâ'nın sitemine göre ancak mükemmel varlık kendisine şevk duyulan olur. Bu bakımdan da Tanrı, bütün yönlerden yetkin (kemâl) olmakla kensine şevk duyulan ve dolayısıyla bütün varlığın gâyesi konumundadır. Tanrı, kendine özgü niteliklerinden dolayı diğer bütün varlıklardan üstündür. Bu bağlamda O, birdir; hiçbir şeyin kendi mertebesinde kendisine ortak olmadığı bir varlıktır. "İlk" niteliğine sahip olan Tanrı, yokluk ve diğer vasıfların kendisinden olumsuzlanması şartıyla salt bir varlıktır. O, terkip ziyadesi (bileşim artışı) olmaması kaydıyla mevcuttur.⁴²⁶ O'nun mahiyeti, hiçbir şekilde eşyadaki gibi değildir. Eşyada varlık ile mahiyet ayrımı söz konusu iken Tanrı için böyle bir ayırım yoktur ve Tanrı'da bu ikisi bir bütündür. Buradan hareketle İbn Sînâ, Tanrı için cevher denilemeyeceğini belirtir. Zira cevherin tanımında bulunan "bir konuda bulunmamak" hem cevherin mahiyetini bildirmez hem de zorunluluğu ve bilfiil var olmayı ifade etmez.⁴²⁷

Filozofa göre, özü bakımından zorunlu olan Tanrı'nın varlığı tamdır. Tanrı'nın varlığının tam olması, varlığından veya varlığına ait yetkinliklerden hiçbirisinin eksik

⁴²⁵ İlhan Kutluer, *a.g.e.*, s. 140-141.

⁴²⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 90.

⁴²⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 93.

olmaması anlamındadır. Bu yüzden de Tanrı'nın varlığına ait herhangi bir şeyin, O'nun dışında başka bir şeyde bulunması mümkün değildir. Hâlbuki insan, varlığına ait yetkinliklerden çoğuna sahip olmadığı gibi, "insanlık" sıfatı da sadece tek bir insana ait değildir. Bu bakımdan da zorunlu varlık yalnızca tam değil, tam olmanın ötesindedir. Çünkü Tanrı, hem varlığı sadece kendine ait olandır hem de diğer bütün varlıkların kendisinden taşıdığı ilkedir.⁴²⁸ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre, zorunlu varlığın fiil alanına çıkmamış ne bir varlığı ne iradesi ne tabiatı ne ilmi ve ne de herhangi bir sıfatı bulunmaktadır.⁴²⁹

İbn Sînâ, Tanrı'yı "tâmmü'l-vücûd (varlığı tam)" olarak nitelendirmektedir. Tanrı'yı bu şekilde nitelendirirken İbn Sînâ'nın "tâmm" kavramına nasıl anlamlar yüklediği oldukça önemlidir. Ona göre tam, öncelikle bir varlıkta bulunması gerekenlerin sayıca gerçekleşerek, onda mevcut olmayan hiçbir şeyin kalmaması anlamını taşır. Bu kavram, sürekli nicelik taşıyan şeyler için de kullanılır. Mesela, "boyda tam" gibi. Ayrıca tam, nitelikler bakımından da kullanılan bir kavram olma özelliği taşır. "İyiliği tamdır." denildiğinde, sahip olunması gereken bütün iyiliklerin bir bakıma söz konusu varlıkta gerçekleştiği ve hariçte hiçbir şeyin kalmadığı ifade edilmiş olur. Bunun yanı sıra bir şey, başka bir şeyin cinsinden olmakla birlikte, herhangi bir ihtiyaç veya fayda ve benzeri şeylerde ona muhtaç olmadığı takdirde onu zait, söz konusu şeyi ise onsuz "tam" olarak nitelendirme yapılır. Kendisine gerekli varlığa sahip olmakla birlikte yararlı olan bir şeyin varoluşuna da neden olan şey "fevka't-temâm (tamlığın üstünde)" ve "et-tâm ve't-temâm" (zirvenin ötesinde) şeklinde nitelendirilir.⁴³⁰

Tamla ilgili bütün bu açıklamalardan sonra üzerinde önemle durulan, "tâmm" kavramına ontolojik açıdan nasıl bir anlam yüklendiği hususudur. İbn Sînâ, tam kavramını filozofların, varlığın hakikati açısından değerlendirdiklerini dile getirerek bu kavramı, varlığı zâtı gereği sadece onun sahip olabileceği en yetkin şekilde gerçekleştiren, şeklinde tanımlar. Ondandır yalnızca ona ait olan gelir. Mükemmel (fevka't-temâm) ise, kendisine gerekli varlığa sahip olan ve varlığın ondan başkalarına taşıdığı şeydir. Bu nitelikteki bir varlık da hem kendisiyle kâimdir hem de diğer varlıkların varoluş nedenidir. Bu durum onun zâtından kaynaklanır. İbn Sînâ'ya göre, mükemmel

⁴²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 100.

⁴²⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 265; a. mlf., *El-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûmânî, Tahran: İntişârât-ı Müesses-e-i Mütâlaât-ı İslâmî-Dânişgâh-ı MacGill/Şube-i Tahran, 1363, s. 6.

⁴³⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 167-168.

mertebesi ancak Tanrı'ya özgüdür. Yani bu mertebe, İlk İlke'nin mertebesidir. O, İlk İlke'dir ve tamamın üstündedir “yetkinlik üstü” (fevka't-temâm). O'nun varlığından, başkası sebebiyle değil, zâtı gereği varlık taşmakta ve bütün şeyleri var etmektedir.⁴³¹

Tamam mertebesinin ise, maddeden ayırık akıllardan birine verildiğini ifade eden İbn Sînâ, bu aklın bilfiil varlığının başlangıcında kendisine bilkuvve olanın karışmadığını, varlık kazanmak için de başka bir varlığı beklemeyen akıl olduğunu belirtir. Çünkü başka bir şey ondan varlık kazanırken, o da İlk İlke'den taşan varlıktandır.⁴³² Tamlığın altında ise müktefi (yeterli) ve nâkıs (eksik) olmak üzere iki mertebe daha vardır. Müktefi (yeterli), nefsinin yetkinliğinin gerçekleştiği şey, zâtında mevcut olandır. Buna örnek olarak İbn Sînâ, göklere ait nâtık nefsi verir. Çünkü nâtık nefis, zâtıyla fiillerini yapmakta ve kendisinde bulunması gereken yetkinlikleri peyderpey meydana getirmektedir. Bu yetkinliklerin hepsi bir defada bir araya gelmediği gibi, nâtık nefsin cevher ve sûretindeki yetkinliklerin dışında olanlar da sürekli kalmazlar. Şu halde yeterli, kuvvesini fiile çıkaracak bir ilke kendisinde bulunsa bile, bilkuvve olandan ayrılmaz. Mutlak eksik (en-nâkısü'l-mutlak) ise kendisine peş peşe yetkinlik verecek başka bir şeye muhtaç olandır. Eksik ise, oluş ve bozuluş (kevn ve fesâd) âlemindeki bütün varlıklardır.⁴³³

İbn Sînâ'nın “tamm” kavramını tanımlamasıyla Fârâbî'nin konuyla ilgili tanımları benzerlik arz etmektedir. Zira Fârâbî de mezkûr kavramı nicelik ve nitelik yönünden değerlendirerek, bazı örnekler yoluyla açıklamaktadır. Ancak burada asıl dikkat çeken husus, filozofun ontolojik açıdan tam kavramına yüklediği anlamdır. O, tam olan bir şeyin varlığı dışında kendi türünden başka bir varlığın bulunmasının imkânsız olduğunu vurgular. Ona göre Tanrı, tam varlık (tâmmü'l-vücûd) olup, varlığında hiçbir şekilde başka bir varlığın payı bulunmaz. Dolayısıyla O, varlığı

⁴³¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 169; a. mlf., *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: 1973, s. 16; Robert Wisnovsky, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın yetkinliğini için kullandığı “fevka't-temâm” ifadesini Plotinus ve Proclus'tan ödünç aldığını düşünmektedir. Bk. Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Concept*, s. 127.

⁴³² İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 169.

⁴³³ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 169-170; İbn Sînâ'nın, müktefi kavramını başka herhangi bir şeyin varlığını zâtı dolayısıyla feyzetmeyen akılların nedensel kendine-yeterliliği ile başka şeylerin varlığını zâtı dolayısıyla feyzedan Tanrı'nın nedensel kendine-yeterliliğini ayırt etmek için kullandığı görülmektedir. Ancak İbn Sînâ'dan önce Fârâbî, söz konusu kavramı İbn Sînâ'dan farklı olarak, semavî cevherlerin genel olarak başka şeyleri feyzetmeye yeterli olduğuna işaret etmek için kullanır. Bk. Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, s. 22; Tr. trc., s. 19.

bakımından bağımsızdır.⁴³⁴ Yine Fârâbî'ye göre, Tanrı'nın yetkinliği, her türlü mükemmellikten farklıdır. Dolayısıyla O'nun varlığı, en üstün varlıktır. Güzelliği, yetkinliği ve diğer nitelikleri, zâtının gayrı değildir.⁴³⁵

Yine İbn Sînâ gibi, Fârâbî de Tanrı'da hiçbir şekilde noksanlık bulunmadığını, O'nun fevka't-temâm, yetkinlik üstü olduğunu, varlığından daha yetkin ve erdemli bir varlık düşünölemeyeceğini belirtir. Zira Fârâbî'ye göre, Tanrı'nın mertebesinde olan başka bir varlık tasavvur etmek imkânsızdır. Bununla birlikte, O'nun, kendisinden daha noksan bir şeyden varlık kazanması akla aykırı bir durumdur. O'ndan önce varolan ve kendisinin onunla varlığını sürdürdüğü bir varlık yoktur. Bunun yanı sıra O'nun varlık derecesinde ne herhangi bir varlık olabilir ne de kuşatmadığı bir şeyi varsaymak mümkündür. Dolayısıyla Tanrı, tam varlıktır. Çünkü tam olan varlık, kendisi için zâtının dışında mümkün bir şey bulunmayandır. Öyleyse Tanrı'nın varlığının kendi zâtının dışında bir şey sebebiyle olması asla düşünölemez.⁴³⁶

Tanrı'nın her bakımından zorunlu olduğunu belirten İbn Sînâ'ya göre Tanrı, kendisinde terkip (bileşim) bulunmayan bir varlıktır. Bu nedenle kendisi hakkında varlığından ayrı bir mahiyeti düşünölemez. Aksi durumda söz konusu mahiyetin, hakikatinin dışında bir anlamı olup, bu anlam da zorunlu varlık niteliği taşıyacaktı. Oysa her bakımdan bir ve bileşik olmama anlamında basit olan Evvel için, varlık ve mahiyet ayrılığından söz edilemez. Bundan dolayı da bu iki kavram, Tanrı'da birbirinden ayrı düşünölemez. Çünkü şayet mümkün varlıklarda olduğu gibi, mahiyet ile varlık ayrılığı söz konusu olursa, varlığın zorunluluğunun o mahiyete taalluk etmesi şeklinde bir netice ortaya çıkar. Böyle bir netice de O'nun, sanki kendi dışındaki bir şeyle var olduğu anlayışına yol açar. Bu ise, “zorunlu varlık olması bakımından zorunlu varlık olmama” anlamı taşır. Benzer şekilde, eğer meseleye zât bakımından da bakılırsa aynı durum söz konusu olur. Çünkü burada da zorunlu varlık olma durumu, başka bir şeye bağlı olarak tasavvur edilir ki bu, bizâtihi zorunlu varlık olan Tanrı'nın her zaman ve her yönden zorunlu olduğu ilkesini ortadan kaldırır.⁴³⁷

Tanrı'nın bir mahiyetinin bulunması ve varlığının zorunluluğunun da bu mahiyetin bir gereği olması hâlini tasavvur etmek imkânsızdır. İbn Sînâ'ya göre,

⁴³⁴ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 40.

⁴³⁵ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 52-53.

⁴³⁶ Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, s. 13-14; Tr. trc., 11-12.

⁴³⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 90.

Tanrı'da varlık ile mahiyet ayrılığı kabul edildiği takdirde, mahiyetin varlıktan önce geldiği, dolayısıyla varlığın mahiyete ilâve olduğu fikri benimsenmiş olur. Ancak Tanrı'nın varlığından ayrı bir mahiyeti bulunmadığından, varlığı mahiyete sonradan eklenmiş değildir. Şayet varlık ile mahiyet ayrılığından söz edilirse, böylesi bir halde varlığı mahiyete ilâve edecek bir sebebin olması gerekir. Tanrı hakkında bir sebep düşünmek ise imkânsızdır. O, hep vardır; O'nun hakkında yokluk düşünülemez. Varlıktan ayrılmasının düşünülmesi durumunda da çelişki doğar. Bütün bunlardan dolayı Tanrı'nın varlığı, mahiyetinin aynıdır. Mahiyet sahibi diğer varlıklar ise mümkündür ve O'nunla var olurlar. Oysa İlk, yokluk ve diğer sıfatların kendisinden olumsuzlanması şartıyla salt varlıktır.⁴³⁸

İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın mahiyeti inniyetinden, yani varlığından farklı değildir. O'nun varlığı, hakikatin kendisi olmadığı takdirde, varlık hakikatine (mahiyet) sonradan eklenmiş olur. Hâlbuki ârız olan her şey, bir nedende olması nedeniyle sebebi gerektirir. Bu sebep ise ya mahiyetin dışında bir şey ya da mahiyet ile aynı olur. Söz konusu sebebin, şayet mahiyetin dışında olduğu varsayılırsa, bu durum kendisiyle zorunlu varlık olma niteliği ortadan kalkar ve bir fail nedenden münezze olamaz. Sebep, mahiyet ile aynı olursa, bu sebebin varlığının da tam bir varlık olması gerekir. Çünkü bu husus ondan, başkasının varlığının meydana gelebilmesi açısından gerekli bir keyfiyettir. Varlıktan önce olan mahiyetin herhangi bir varlığı da söz konusu değildir.⁴³⁹ İbn Sînâ'ya göre, inniyetinin dışında bir mahiyete sahip olan her şey malûl konumundadır. Çünkü inniyet ve varlık, inniyetin dışında olan bir mahiyet için oluşturulan bir şeydir. Dolayısıyla inniyet, mahiyetin gereklerindendir. Bu durumda da inniyet, mahiyete ya o mahiyet olduğu için gerekli olur ya da mahiyetin gereği olması başka bir sebep dolayısıyladır. Ayrıca mahiyet sahibi her şey malûldür. Tanrı dışındaki bütün varlıklar da bir mahiyete sahip olduklarına göre, zorunlu varlık olan Tanrı'nın dışındaki bütün mevcudât malûldür. Tanrı'nın ise varlığını gerektiren kendinden ayrı bir mahiyeti yoktur ve O, salt varlıktır.⁴⁴⁰

İbn Sînâ'da olduğu gibi Fârâbî'ye göre vücûd (varlık), mahiyetin bir gereğidir, ancak onu meydana getiren unsur (mukavvim) değildir. Bu husus İlk Varlık açısından

⁴³⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 89-90.

⁴³⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 18-19.

⁴⁴⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 91, 92.

düşünüldüğünde O'nun inniyetinden başka bir mahiyeti söz konusu değildir.⁴⁴¹ Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı, zâtından ayrı bir mahiyete sonradan eklenmiş değildir. Zorunlu varlık olmaktan başka bir mahiyeti de olamaz. Bu bakımdan O'nun inniyeti (varlık) ile mahiyeti birdir, aynıdır.⁴⁴²

İbn Sînâ'ya göre, varlığından ayrı bir mahiyeti bulunmayan Tanrı'nın cinsi mevcut değildir. Cinsi olmadığına göre O'nun faslı da yoktur. Cinsi ve faslı olmadığına göre tanımı da söz konusu değildir. Ayrıca illeti olmaması nedeniyle O'na burhan getirilemez. Dolayısıyla O'nun hakkında "Niçin?" şeklinde bir soru formu getirilemez.⁴⁴³ Ayrıca Tanrı'nın niteliği, niceliği, mekânı ve zamanı yoktur. Dengi, ortağı ve zıddı da bulunmaz.⁴⁴⁴

Biraz önce ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın dengi (nidd) yoktur.⁴⁴⁵ O, bu konudaki düşüncelerini zorunlu varlık olmanın ne gibi anlamlar içerdiğinden hareketle ortaya koymaktadır. Ona göre, zorunlu varlığın bizâtihi zorunlu varlık olma niteliği taşıması durumunda onun zorunluluğu sadece kendisi sebebiyledir. Şayet varlığı başka bir sebebe dayanıyorsa, o takdirde zâtı gereği zorunlu varlık olma niteliği ortadan kalkar. Benzer durum, zorunlu varlığın hakikati için de geçerlidir. Çünkü söz konusu hakikat, kendisi nedeniyle bu belirli şey olursa, o takdirde hakikatin başkasında bulunmasına imkân yoktur. Fakat hakikatin, bu belirli şey için gerçekleşmesi zâtı sebebiyle değil de başkası nedeniyle ise, böylesi bir durumda onun kendine özgü varlığının başkasından alınması söz konusu olur. Neticede zorunlu varlık olma niteliği ortadan kalkar. Dolayısıyla zorunlu varlığın hakikati birdir. Kaldı ki, maddeden mücerret mahiyetin iki zâtta bulunması imkânsızdır. İki şeyin "iki" olması ya anlam ya da anlamın taşıyıcısı veyahut konum, mekân, vakit ve zaman sebebiyle, yani illetlerden bir illet nedeniyle. Çünkü her iki şey, anlam bakımından farklılaşmazlar. Fakat anlama ilişip, onunla birlikte olan bir şeyle farklılaşmaları söz konusu olur. Öyleyse, varlık bakımından başka varlığı olmayan, haricî bir sebep veya duruma taalluk etmeyen

⁴⁴¹ Fârâbî, *et-Ta'likât*, s. 6.

⁴⁴² Fârâbî, *ed-Deâva'l-kalbiyye*, s. 3; Tr. trc., s. 116.

⁴⁴³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 92; a. mlf., *Risâle fi Tefsîri sûreti'l-İhlâs*, nşr. Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'an ve'l-lugati's-sufiyye fi felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut 1983, s. 112; a. mlf., *Kitâbü'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Abduh, Kahire: Mektebetü'l-Kahire el-hadîse, 1974, s. 262; a. mlf., *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 12.

⁴⁴⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 99.

⁴⁴⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 99; a. mlf., *Risâle fi Tefsîri sûreti'l-İhlâs*, s. 112.

bir şeyin benzerinden farklılaşması söz konusu olamaz. O halde Tanrı'nın, bizâtihi zorunlu varlık olması sebebiyle ortağı yoktur.⁴⁴⁶

Filozofun zorunlu varlık olan Tanrı ile ilgili bu düşünceleri Fârâbî'nin fikirleriyle örtüşmektedir. Zira Fârâbî'ye göre de Tanrı'nın cinsi, faslı, tanımı, dengi, ortağı ve zıddı yoktur. Ona göre, bizâtihi zorunlu varlık olan Tanrı'nın varlığı tanımlanamaz. Diğer taraftan, özü itibariyle diğer bütün varlıklardan farklı olması hasebiyle O'nun başka bir varlığın aynısı olduğu asla düşünülemez. Bir araya geldikleri zaman birbirlerini ortadan kaldıran, birinin bulunduğu yerde diğeri bulunamayan şeyler, birbirinin zıddıdır. Fakat ilk sebep olan Tanrı hakkında zıddının bulunduğunu tasavvur etmek imkânsızdır. Çünkü Tanrı'nın zıddı yoktur. Varlığına sebep ise zıddının bulunmayışıdır. Hiçbir varlık, O'nun varlığı mertebesinde kendisine ortak olamaz.⁴⁴⁷

Düşünürümüz, Tanrı'nın herhangi bir cins altına girmediğini, tanım veya burhan altında bulunmadığını, nicelik, nitelik, mahiyet, mekân, zaman ve hareketten münezzeh olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Tanrı'nın dengi, ortağı ve zıddı yoktur. Bunların yanı sıra, Tanrı hakkında değişimden bahsetmek de mümkün değildir.⁴⁴⁸ Bütün yönlerden bir olan Tanrı, ne bilfiil parçalara ne de bitişik (nicelik) gibi varsayım ya da vehimde cüzlere bölünmeyi kabul eder. Zâtının birtakım aklî anlamlardan oluştuğu düşünülmek sûretiyle O'nun akılda da bölünmesi söz konusu olamaz. O, kendine özgü varlığında asla bir ortağının olmaması bakımından birdir.⁴⁴⁹ Benzer şekilde, Fârâbî'ye göre Tanrı, varlıkların en üstünüdür. O'nun varlığı mertebesinde kendisi gibi veya kendinden aşkın başka bir varlığın bulunması imkânsızdır. Öyleyse bizâtihi zorunlu varlık olan Tanrı'nın diğer varlıklardan ayrıldığı kendine özgü niteliklerinin bulunması gerekir. Bu niteliklerden bazıları ise O'nun cinsi, faslı ve tarifi olmamasıdır. Zira O'nun varlığı, kendisiyle zorunlu varlık anlamında bir varlıktır. Tanrı'nın dengi yoktur. O, kendi varlığı ile kâimdir. O'nun sahip olduğu hakikat, kendinden başkasında bulunmaz; zıddı da yoktur.⁴⁵⁰

İbn Sînâ düşüncesinde, Zorunlu Varlık tam (yetkin) olmakla birlikte, gerçek yetkinliğin de ta kendisidir. Bu fikir, gerçekte yetkinlikte O'nunla kıyaslanacak başka

⁴⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 94-95.

⁴⁴⁷ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 37-45.

⁴⁴⁸ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, s. 58; Tr. trc., s. 89.

⁴⁴⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 116; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 22.

⁴⁵⁰ Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 57-58; Tr. trc., s. 205.

bir varlığın bulunmadığı ve O'nun yetkinliğin zirvesinde olduğu anlamına gelmektedir.⁴⁵¹ Zorunlu varlık olan Tanrı'nın gerçek yetkin (kemâl) olmasının O'nun iyi oluşu, O'nda eksiklik ve kötülüğün başlıca sebebi olan imkân ve kuvvenin bulunmayışı anlamına gelmektedir. Burada İbn Sînâ, yetkinlik ve iyilik arasında bir ilişki kurarak, Tanrı'nın her türlü yetkinliğin de ilkesi konumunda olduğunu belirtir.⁴⁵²

Her türlü yetkinliğin (kemâl) zirvesinde olan Tanrı'yı İbn Sînâ, 'Sırf İyi' (el-hayru'l-mahz) şeklinde vasıflandırmaktadır. Sırf İyi, İbn Sînâ'nın teleolojik görüşleri bakımından bütün her şeyin "şevk duyduğu", yani yöneldiği şeydir. Her şeyin şevk duyduğu ve yöneldiği şey ise varlıktır (el-vücûd) ya da varlığın varlık açısından yetkinliğidir (kemâl). Gerçek anlamda varlık olmaya en gerçek lâıyık olan ise yukarıda da ifade edildiği gibi, Tanrı'dır. Zira Tanrı, zorunlu varlık olduğundan yokluğu imkân dâhilinde olmayandır. Tanrı'nın dışındaki diğer varlıklar ise kendi özleri bakımından mümkün varlık olmakla bir bakıma yokluk imkânı taşıyan varlıklardır. Yokluğa ise yokluk olması bakımından arzu duyulmaz, aksine yokluk, kendisini bir varlığın veya varlık yetkinliğinin izlemesi bakımından arzulanır. Dolayısıyla gerçek manada kendisine şevk duyulan varlıktır. Bu durumda varlık, sırf iyilik ve sırf yetkinliktir. Sırf İyi olan ise zâtı gereği zorunlu niteliği taşıdığından ve aşağıda açıklanacağı üzere varlık vermesi de zorunlu olduğundan dolayı özü gereği Sırf İyi (el-hayru'l-mahz)dir. Buna karşılık özü gereği mümkün varlık ise özü gereği kötülük ve eksiklik yönlerinden uzak olmadığı için sırf iyilik değildir.⁴⁵³

Netice itibarıyla Zorunlu Varlık, varlığı tam olandır. O'nun varlığından ve varlığının yetkinliğinden hiçbir şey noksan değildir ve bu yüzden tamamlanmak için beklediği bir şeyi bulunmamaktadır.⁴⁵⁴ Çünkü zorunlu varlık olan Tanrı, mükemmeldir.⁴⁵⁵ Mükemmel olan Tanrı da hiçbir şekilde cinsi, faslı, tanımı olmayan Mutlak Varlık'tır.

⁴⁵¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 16, 62.

⁴⁵² İbn Sînâ, *Kitâbü'l-hidâye*, s. 263; a. mlf., Şerhu harfî'l-lâm nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristû 'inde'l-Arab*, Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Misriyye, 1947, s. 29.

⁴⁵³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 100-101; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 265; a. mlf., *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 10-11.

⁴⁵⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 116.

⁴⁵⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 100.

1.3. Evvel'in Varlık Vermesi ve Gâye

İbn Sînâ, Tanrı'yı bizâtihi zorunlu olan, varlığında ve varlığını sürdürmede hiçbir şeye muhtaç olmayan mutlak anlamda yetkin (kemâl) şeklinde nitelendirmektedir. Yukarıda Tanrı'nın varlığında hiçbir şeye muhtaç olmadığı kendisiyle kâim ve bütün mevcûdâtın en üstünü olduğu vurgulandı. Artık mutlak yetkin olan Tanrı'nın fiillerinde bir amacının olup olmadığı meselesinin irdelenmesi gerekir.

Bizâtihi zorunlu varlık, İbn Sînâ'ya göre, Sırf İyi, Sırf Yetkin'liktir. Ancak İbn Sînâ, başka bir yönden de Tanrı'yı Sırf İyi, Sırf Yetkin olarak nitelendirmektedir. Filozof, zâtı bakımından İyi olanın benzer şekilde diğer şeylere iyilik ve yetkinlik vermesinden dolayı da iyi ve yetkin olacağını ifade etmektedir. Buna göre de Tanrı, Bizâtihi İyi (hayr) ve Yetkin (kemâl) olduğu gibi, diğer varlıklara iyilik ve yetkinlik vermesinden dolayı da Mutlak İyi ve Yetkin'dir. Filozof, özü gereği iyi ve yetkin olan Tanrı'nın diğer varlıklara iyilik ve yetkinlik vermesinin zorunlu olduğunu söylemektedir.⁴⁵⁶ Fakat İbn Sînâ, hayru'l-mahz olan Tanrı'nın varlık vermesinin bir gâyeye yönelik olmadığını, bunun cömertliğinden (cûd) kaynaklandığını belirtmektedir.

Düşünürümüze göre bütün âlem (küll), Tanrı'dan bir kasda bağlı olarak meydana gelmez. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın varlık vermede herhangi bir kasdı yoktur. Bizâtihi Zorunlu Varlık'ın varlık vermede 'kasdının olmaması' demek, varlık verdiklerinden bir beklentisinin bulunmaması ve dolayısıyla varlık vermeye bir ihtiyaç duymaması demektir. O'nun kendinden aşağıda bir varlığa varlık vermesi O'nda herhangi bir iyilik ya da fayda sağlamaz. Ayrıca O, kendisi için bir fayda sağlamak üzere varlık veriyor değildir. Aksine O, cömertliğinden (cûd) ve Sırf İyi (hayr-ı mahz) oluşundan dolayı kendi dışındaki varlıklara varlık ve iyilik vermektedir.⁴⁵⁷

İbn Sînâ, Tanrı'nın cömertliğini (cevâd) O'nun bir gâyesi olup olmadığı meselesi ile birlikte incelemektedir. Filozof, cömertliği (cûd), "herhangi bir karşılık almaksızın gerekli bir şeyi vermek" şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁵⁸ İbn Sînâ'nın yaptığı bu tanımda, bir kimsenin cömert olarak nitelenebilmesi için gerekli olan üç kriter ön plana çıkmaktadır. Buna göre, cömertlikte öncelikle "verme" (ifâde) fiili söz konusudur. İkinci olarak, cömertlikle nitelenen kimsenin verdiği şeyin, karşı tarafın ihtiyaç

⁴⁵⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 101.

⁴⁵⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 146.

⁴⁵⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 42, 43; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 144

duyduğu, arzuladığı bir şey olması gerekir. İbn Sînâ, ihtiyacı olmayan birine bir bıçak vermenin cömertlik olarak kabul edilecek bir fiil olmadığını belirtmektedir. Üçüncü bir husus ise, bu fiilin herhangi bir karşılık için yapılmamasıdır. Çünkü karşılığında bir şey almak için başkasına bir şey veren kimse cömert değil, tâcirdir.⁴⁵⁹

İbn Sînâ, cömertlikle ilgili bir kavram olan “karşılık” (ivaz) kelimesine değinmektedir. O, insanların sadece maddî şeyleri “karşılık” kapsamında değerlendirdiklerini, hâlbuki övgü ve teşekkürle lâıyık görülmek veya kınanmaktan ve yerilmekten kurtulma gibi şeylerin de “karşılık” kapsamında değerlendirilebileceğini belirtmektedir. Bu bakımdan şeref kazanmak, övülmek ya da yaptığıyla güzel görülmek için başkasına bir şey veren kimse cömert değil, satıcıdır, yani bir anlamda alış veriş yapmaktadır. Çünkü o kimse bir şey vermiş ve karşılığında da bir şey almıştır.⁴⁶⁰ Dolayısıyla gerçek cömertlik, hiçbir şekilde karşılık beklemezsiniz başkasına yarar sağlamak, özünde veya hallerinde yetkin olmaktır.⁴⁶¹ Cömertlik Tanrı hakkında söz konusu olduğunda ise, “O’nun herhangi bir karşılık beklemeden, hiçbir amaç (garaz) ve kasdı olmaksızın varlık vermesidir.”⁴⁶² Filozof cömertlikle ilgili yapmış olduğu bu tanımda, Tanrı’nın hiçbir şekilde amacının olmayacağını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Tanrı, Salt Cömert Varlıktır (cûd).⁴⁶³

Düşünürümüz İbn Sînâ, gâyenin sadece eksik (nâkıs)/mümkün varlıklar için olabileceğinden hareketle Tanrı’nın herhangi bir amacının olamayacağını açıklamaktadır. O, gâye ile ilgili olarak dört ihtimalin olduğunu ifade etmektedir. Gâye, ya Tanrı’nın doğrudan zâtına, ya zâtına ilişkin yararlar, ya zâtı dışında başka bir şeye, ya da zâtıyla ilgili yararlar dışındaki bir hususa dönük olarak meydana gelmektedir. Eğer gâye, zâtı veya zâtının yararları veya yararlarındaki bir başka şey bakımındansa, yani kısaca herhangi bir şekilde O’nun zâtına dönen bir şey cihetindense O’nun zâtı, varlığında veya yetkinliklerinde eksiktir. Bu anlamda bir amaç Tanrı’nın varlığında ya da yetkinliğinde bir eksiklik meydana getireceği için Tanrı hakkında böylesi bir gâyeden söz etmek mümkün değildir. Şayet üçüncü durum olan gâyeye, yani Tanrı’nın

⁴⁵⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 144.

⁴⁶⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 43; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 144; a. mlf., *el-Mebde’ ve l-me’âd*, s. 32; a. mlf., *et-Ta’likât*, s. 22.

⁴⁶¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 43.

⁴⁶² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 144; a. mlf., *er-Risâletü l-Arşîyye*, s. 32; a. mlf., *el-Mebde’ ve l-me’âd*, s. 32.

⁴⁶³ İbn Sînâ, *er-Risâletü n-neyruzîyye*, s. 135.

zâtı dışındaki bir şeyle ilgili oluşuna gelince, İbn Sînâ'ya göre, O'nun zâtından başkasına yönelik olarak bu amacın çıkması ile çıkmaması aynı mesâbededir. Çünkü bunların aralarında herhangi bir fark yoktur. Fakat zikredilen durum Tanrı açısından bu şekildedir. Yani Tanrı'nın kendisinden iyilik ortaya çıktığı zamanki durumu ile bu iyiliğin ortaya çıkmadığı zamanki durumu aynıdır. Çünkü iyiliğin sudûru, Tanrı'nın daha iyi, daha güzel, övgüye daha lâyık olmasını gerektirmediği, kısacası O'na herhangi bir artı değer katmadığı gibi, iyiliğin meydana çıkmış olması da O'nda herhangi bir eksiklik doğurmamaktadır.⁴⁶⁴ Benzer şekilde iyiliğin Tanrı'dan sudûr etmemesi, O'nun daha iyi ve daha güzeli bırakması anlamına gelmediği gibi, O'nu fiile sevkeden herhangi bir sebebin ya da tercih ettirici bir nedenin (müreccih) bulunmadığı manası taşır.⁴⁶⁵

İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın fiillerini bir gâye ve amaç gözeterek yapması, ya O'nun o gâyenin varlığıyla yetkinliğe ulaşması manasına gelecek ya da Tanrı'nın fail oluşu, o gâyenin mahiyetiyle gerçekleşmiş olacak ve bu da zâtı açısından failliğinde bir eksiklik meydana getirecektir. Ancak İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın zâtı dışında herhangi bir şeyi amaç ve gâye edinmesi mümkün değilse de varlık vermedeki cömertliği O'nun ilâhî gâyesini (el-gâyetü'l-ilâhiyye) oluşturmaktadır. Dolayısıyla her mümkün varlığa iyiliği gerçekleştirmeye yönelik olan varlığını (vücûduhu'l-hayrî) vermek bu gâyenin zorunlu kıldığı bir sonuçtur. Fakat Tanrı'nın bu gâyesi başkası için değil, sadece kendisi içindir.⁴⁶⁶ Zira cömertlik, bütün yönlerden bir yetkinlik (kemâl) vermek manasına geldiğine göre, Tanrı'nın cömertliği de (cûd) bütün âlemin iyiliğidir (nizâmü'l-hayr). Çünkü her yetkinlik verme, ister karşılıklı isterse karşılıksız olsun o yetkinliği kabul edene kıyasla iyilik olurken, faile kıyasla cömertliktir. Ancak faile kıyasla cömertlik olması için, mutlaka karşılıksız olması gerekir.⁴⁶⁷

Görüldüğü üzere kendisiyle zorunlu varlık olan Tanrı'nın varlığında herhangi bir sebep aranmayacağı gibi, fiillerinde de bir gâye aranmaz. Zâtı bakımından zorunlu olan varlığın gâye ve kemâl sebebi olması imkânsızdır. Çünkü gâye, aşağıda da detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere bir şeyin kendisi için meydana geldiği sebeptir. Bundan dolayı mutlak kemâl niteliğindeki varlığın bir şeyi gâye edinmesi mümkün değildir.

⁴⁶⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 43-44; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 143

⁴⁶⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 44; a. mlf., *et-Ta'likât*, s. 16 vd.

⁴⁶⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 36.

⁴⁶⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 45.

Aksine âlemde varolan her şey, O'nun zâtını açıklamak içindir. Bu yüzden de her şey, Tanrı'nın varlığına tâbi ve O'nun varlığından gelmektedir.⁴⁶⁸ Ayrıca gâye sebep, her ne kadar diğer sebeplerden sonra gelse de düşünce olarak onlardan öncedir. Aynı zamanda gâye sebep, gâye sebebi bulunan varlıkla ilgili olmak üzere etkin (fâil) sebebe dönüşebilir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın bu tür sebeplerden uzak olduğu çok açıktır. Aynı şekilde O'nun sıfatlarının da sebebi yoktur. Böylece Tanrı'nın sırf cömert ve gerçek yetkinlik olduğu, zenginliğinin de bu anlama geldiği açıklığa kavuşmuş olmaktadır.⁴⁶⁹

2. Tanrı ve Kozmik Düzen

İbn Sînâ'ya göre, zâtı bakımından zorunlu, yetkin olan Tanrı, kendi zâtını akledendir. Kendinin bilmesi aynı zamanda bütün kozmik düzenin ilkesi olduğunu da bilmesi demektir. Zira filozofun ortaya koyduğu sisteme göre, bir bütün olarak âlemin düzeninin ilkesi Tanrı'nın zâtı ve dolayısıyla zâtı hakkındaki bilgisidir. Tanrı'nın bilgisi ile kozmik düzenin nasıl bir ilişki içinde olduğunun irdelenebilmesi için öncelikle Tanrı'nın bilgisinin ve ilâhî inayetin incelenmesi, daha sonra da bilgisi, inayeti ve kozmik düzen arasındaki bağın ele alınması yerinde olacaktır.

2.1. Tanrı'nın Zorunlu İlmi

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, bizâtihi bilendir. O'nun bilgisi, bilinmesi (malûmiyet) ve bilginliği (âlimiyet) tek (aynı) şeydir. O, her şeyi bir (aynı) ilmiyle bilir. Üstelik Tanrı, bilinenin varlığı ve yokluğuyla bilgisinin değişmediği bir tarz üzere her şeyi bilir. Çünkü Tanrı, eşyayı eşyadan dolayı biliyor değildir. Eğer eşyayı eşyadan dolayı biliyor olsa ya bildiği eşyayla zâtının bir olması ya da O'nun bilmesi zâtına sonradan ârız olan bir şey olması söz konusu olur ki, bu Tanrı için muhaldir. Hâlbuki Tanrı'da, bilgi, bilen ve bilinen, özüne nispetle bir'dir. Tanrı, zâtını bilir ve bu bilmesi de O'nun özünden ibaret olup, özünde herhangi bir artma veya eksilmeye neden olmaz.⁴⁷⁰ Ayrıca Tanrı'nın bilgisinde, bilen (Tanrı'nın) zâtına nispetle, gerçekte bilgi, yani bilen ve bilinen tek bir şeydir. Örneğin, bir insanın zihni her an bilgiyi kabul edecek yapıya sahiptir. Bu insan

⁴⁶⁸ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 22; Tr. trc., s. 312; a. mlf., *Metafizik*, II, 88.

⁴⁶⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 23; Tr. trc., s. 312.

⁴⁷⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 104.

kendini bildiğinde, bilmiş olduğu kişi kendisi mi yoksa başkası mı olur? Eğer bu insanın bildiği kendisinden başkası olursa, o kişi kendini bilmiş sayılmaz, eğer bildiği kendisi olursa bilen ve bilinen kendisi olur. Ancak burada önemli bir husus var ki, bu insanın sûreti kendi zihninde yer ettiği sürece bilgi meydana gelir.⁴⁷¹

Tanrı, İbn Sînâ'ya göre Sırf Akıl'dır. Sırf Akıl olması hasebiyle de madde ve maddenin ilineklerinden tamamen uzaktır. Çünkü madde ve maddenin ilineklerinden herhangi birisiyle ilişkili olursa aklın fiilî gerçekliğinden söz edilemez. Zira madde akletmeye ve sırf akıl olmaya engeldir. Ayrıca maddî var oluş kuvve hâlinde bir var oluşturmaz. Tanrı için kuvve ya da başka bir şeye muhtaç olarak var olmak söz konusu olmadığı için O sırf akıldır. Madde ve maddenin ilineklerinden tam anlamıyla bağımsız olan Tanrı, sırf akıl olduğu gibi aynı zamanda sırf ma'kûl'dür. Çünkü bir şeyin sırf akıl olmasını engelleyen madde, aynı şeyin sırf ma'kûl olmasına da mani olur. Dolayısıyla Tanrı, ne maddede bulunur ne de maddenin ilinekleriyle herhangi bir ilişkisi vardır. Bu ise Tanrı'nın kuvve hâlinden uzak olması nedeniyle kuvveden fiil hâline çıkmadığı, dolayısıyla O'nun bilfiil zorunlu olarak var olduğu gerçeğini ortaya koyar. Şayet Tanrı, kuvve hâlinde olsaydı ya da başkası yardımıyla kuvve hâlinden fiil hâline çıkmış bulunsaydı O'nun fiilî gerçekliğinden söz edemezdik. Çünkü Tanrı, mahza akıl'dır.⁴⁷²

Filozofumuz, maddeden ve maddenin ilineklerinden uzak, maddeden farklı ontolojik bir gerçekliğe sahip olan varlık'ı, zâtı itibariyle sırf akıl ve kendisi için ma'kûl olarak değerlendirir. Çünkü ona göre, zorunlu varlık olan Tanrı, hem akıl hem de ma'kûl'dür. Zâtıyla akıl ve zâtıyla ma'kûl olanın bir akleden olması gerekir. Bu sebeple Tanrı aynı zamanda âkil'dir. Ancak Tanrı'nın zâtıyla akıl, ma'kûl ve âkil olması zâtında bir çokluğa yol açmaz. Çünkü Tanrı, mücerred bir hüviyete sahiptir. O'nun sahip olduğu bu mücerred hüviyeti ise akıl'dır. Aynı zamanda mücerred hüviyete sahip olması bakımından âkil ve mücerred hüviyetin kendisi tarafından akledilmiş olması bakımından da ma'kûl'dür.⁴⁷³

⁴⁷¹ İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Arşîyye*, s. 25; Tr. trc., s. 313-314.

⁴⁷² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 102-103; a. mlf., *Kitâbü'n-Necat*, s. 280.

⁴⁷³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 102; a. mlf., *Kitâbü'n-Necat*, s. 280; a. mlf., *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 6; İbn Sînâ'nın bu düşüncelerinin Fârâbî ile örtüştüğü görülmektedir. Krş. Fârâbî, *Kitâbü Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fazıla*, s. 47; Tr. trc., s. 21; a. mlf., *Kitâbü's-Siyâset'il-medeniyye*, s. 15-16; Tr. trc., s. 13; a. mlf., *Uyûnu'l-mesâil*, s. 58; Tr. trc., s. 205.

İbn Sînâ'ya göre ma'kûl olan bir şey, akledeni gerektirir. Bu ise sanki bir akleden bir de akledilen olmak üzere iki farklı varlık varmış gibi bir duruma yol açar. Ancak filozofumuza göre Tanrı'nın zâtının akleden (âkil) ile akledilen (ma'kûl) olması durumu, iki farklı varlık olmasını gerektiren bir ilişkiye neden olmaz. Çünkü Tanrı'nın zâtında meydana gelen akletme eylemindeki bu ilişki, insanın bilgi elde etmede kullandığı akletme eylemi gibi bir hüküm içermez. Tanrı'nın zâtındaki âkil-ma'kûl ilişkisi hareket ile hareket eden arasındaki ilişki gibidir. Hareketi, eşyanın zâtında bulunan hareketlilikten ayrı düşünmek mümkün değildir. Hareket fiili gerçekleştiği zaman bu ya eşyanın kendinden ya da onun dışındaki bir nedenle, herhangi bir şart gerekmesizin ortaya çıkan mutlak bir durumdur. Fakat Tanrı'nın âkil ve ma'kûl olması zâtından kaynaklanır. Meseleye insanın akletmesi açısından bakarsak, bir kimse bir şeyi aklettiğinde akletme kuvvesi ya insanın kendinden ya da akledilen eşyadan kaynaklanır. Bu durumda birisi, insanın eşyayı aklettiği, diğeri, insanın aklettiğini akletmesini sağlayan olmak üzere iki farklı kuvve vardır. İnsanda bu şekilde gerçekleşen akletme eylemi sonu gelmeyen bir teselsüle yol açar. Ancak bir şeyin akledilir olması zorunlu olarak başka bir şeyin ma'kûlü olmasını gerektirmez. Aynı şekilde akledenin de başka bir akledenin akledileni olması gerekmez. Akledenin soyut bir mahiyeti akletmesi mümkündür. Öte yandan akledilen de kendine ya da başkasına ait soyut bir mahiyet olabilir. Dolayısıyla soyut, mücerred olan mahiyetin kendisi akleden olunca, akleden ve akledilen özdeş olur. Dolayısıyla aralarında herhangi bir düalite söz konusu olmaz. Neticede Tanrı, hem âkil hem de ma'kûl olabilir.⁴⁷⁴

İbn Sînâ, Tanrı'nın kendi zâtını bilmesinin, O'nun ancak bir ve sebepsiz oluşuyla açıklanabileceğini ifade etmektedir. Bilgi, cismin sahip olduğu özelliklerinden soyutlanmış olan bir gerçekliğin kavranması anlamına geldiğine ve bu gerçekliğin de cisme ait her türlü özelliklerinden sıyrılmış olarak bulunması bir gerçek olduğuna göre bu gerçeklik Tanrı'da mevcuttur. Bu soyut gerçeklik kimde var ise o, mutlaka bilen bir varlıktır. Bu bilgisi de hem kendi zâtını hem de zâtının dışındakileri kapsayabilir. Çünkü bilgi olarak soyut gerçekliğe sahip olan varlığın kendi zâtını bilmemesi diye bir şey söz konusu olamaz.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 103; a. mlf., *Kitânü'n-Necat*, s. 280-281.

⁴⁷⁵ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 24-25.

Görüldüğü üzere Tanrı'nın zâtını bilmesi meselesi başkalarını bilmesi problemi açısından daha önceliklidir. Zira meseleye İbn Sînâ açısından bakarsak, filozofa göre her şeyin ilk ilkesi olması açısından Tanrı'nın başkalarını bilmek için kendi dışındaki her şey ma'kûl manalar şeklinde zâtında mevcut olduğundan dolayı kendi zâtına yönelmesi gerekir.⁴⁷⁶ Dolayısıyla filozofumuz, Tanrı'nın bir şeyi bilmesi ile bildiğini bilmesini aynı kabul ederek, Tanrı'nın özü gereği bilen ve aynı zamanda O'nun bilgisinin, bilinmesinin ve bilginliğinin tek şey olduğunu belirtir.⁴⁷⁷

Tanrı'nın bilgisi meselesinde Fârâbî ile benzer görüşleri paylaşan İbn Sînâ, Tanrı'nın zâtını bilmesi konusunda Aristoteles ile aynı görüşleri paylaşırken, Tanrı'nın başkalarını bilmesi hususunda farklı düşünceye sahiptir. Zira Aristoteles, Tanrı'nın bilgisini zâtıyla sınırlandırmış ve O'nun bilgisinin objesini sadece varlıkların en mükemmeli ve en şerefli olan zâtının olabileceğini belirtmiştir. Bu durumda eksiklikten mükemmelliğe doğru bir tür gaiyyet içinde olan bu âlem ise O'nun bilgisinin objesi olamaz. Çünkü varlıkların en mükemmeli ve şerefli olarak tanımlanan bir Tanrı, Aristoteles'e göre eksiklikten münezzehtir. Diğer taraftan Aristoteles'e göre, İlk Muharrik'in değişip bozulan varlıkları bilmesi, zâtında çoğalmayı ve değişmeyi gerektireceği için Tanrı'nın varlıkları bilmesi gerekmez. Aksi halde Tanrı'nın zâtında bir değişme söz konusu olur.⁴⁷⁸

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, zâtını bilendir ve zâtını bilmesi bütün mevcûdatı bilmesi demektir. Var olan her şey ma'kûl manalar şeklinde O'nun zâtında mevcuttur. Tanrı, bütün gerçekliklerin ve var olanların ilkesidir ve var olan her şey O'nun sebebiyle vardır. Çünkü Tanrı, sebeplerin sebebidir. Filozofa göre Tanrı, ilkesi ve sebebi olduğu her şeyi bilendir.⁴⁷⁹

Her şeyin Tanrı'dan var oluşu, bütünün varlığı, O'nun bilgisi veya rızası olmaksızın, doğal yolla da olamaz. Zira O, kendi zâtını akleden sırf akıldır. Bu durumda böyle bir şey nasıl mümkün olabilir ki? Şu halde O'nun her şeyin varlığının kendisinden meydana gelmesinin gereğini de akletmesi zorunludur. Çünkü O, zâtını Sırf Akıl ve İlk İlke (mebde') olarak akleder. Her şeyin varlığının kendisinden meydana gelişini, kendisinin her şeyin ilkesi olmasına uygun olarak akleder. Ayrıca O'nun zâtında, her

⁴⁷⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 104.

⁴⁷⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 25.

⁴⁷⁸ Aristoteles, *Metaphysica*, 1074^b-1075^a; Aristoteles, *Metafizik*, s. 520-521.

⁴⁷⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 26.

şeyin O'ndan meydana çıkışına bir engelin veya isteksizliğin bulunması mümkün değildir. Çünkü O, zâtının yetkinlik ve yüceliğinin, O'ndan iyiliğin taşacağı şekilde olduğunu ve bu durumun özü gereği sevilen zâtının gereklerinden olduğunu bilir. Dolayısıyla İlk İlke'nin doğrudan doğruya zâtına ait ilk fiili, varlıktaki iyilik düzeninin (en-nizâmü'l-hayr) özü gereği ilkesi olan zâtını akletmek'tir. O, varlıktaki iyilik düzenini ve onun nasıl olması gerektiğini akledendir. Ancak bu akletme, kuvveden fiile çıkan veya bir akledilirden diğer akledilire intikal eden bir aklediş değildir, bilakis tek bir aklediştir. Çünkü O'nun zâtı, bilkuvve olandan bütün yönlerden münezzehtir.⁴⁸⁰ Ayrıca İbn Sînâ'ya göre Tanrı, eşyayı eşyadan dolayı da biliyor veya aklediyor değildir. Aksine bütün eşya Tanrı aklettiği için varolmaktadır. Şayet Tanrı eşyayı eşyadan dolayı biliyor olsa, bu durum Tanrı'nın zâtında değişmeyi gerektirir. Tanrı ise her türlü değişimden ve noksanlıktan uzaktır.⁴⁸¹

Tanrı, İbn Sînâ'ya göre zâtını aklettiği zaman bütün var olanların ilkesi olduğunu, kendisinden ortaya çıkan varlıkların ontolojik ilkelerini ve onların sebebiyet verdiği şeyleri de zorunlu olarak akleder ve bilir. Buna göre var olan her obje kendi varlığına sebep olan şey ile zorunludur. Tanrı'nın da içinde bulunduğu sebepler zinciri tikel oluşumlara kadar uzanmakta ve onların varlığa gelmelerine sebebiyet vererek nihayetinde Tanrı'da son bulmaktadır. Dolayısıyla Tanrı, sebebi olduğu her şeyi sonuçlarıyla birlikte akleder. Çünkü bir şeyin sebebini bilip sonucunu bilmemek çelişkili bir durumdur. Bu bakımdan Tanrı, zâtını akletmekle her şeyi akleder.⁴⁸²

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın başkalarını bilmesi, O'nun salt bir'liğine aykırı düşmez. Bu bilgi O'nun zâtında çokluk gerektirmez. Zira Tanrı'nın başkalarını bilmede bilinen nesnenin çokluğu, O'nun zâtına dahil olan çokluk değildir. Eşyadaki bu çokluk, zâttan sonra zâtın dışında olan bir çokluktur. Dolayısıyla Tanrı'nın zâtında bir çokluk yoktur, çokluk zâtın ötesindedir.⁴⁸³ Ayrıca İbn Sînâ'ya göre, sudûr yoluyla, mümkün varlıklara olan aklî izafetinde Tanrı bir çokluğa maruz kalmaz. Zira ona göre Tanrı, söz konusu aklî izafet dolayısıyla, zorunluluğunu mümkün varlıklardan alıyor değildir. Aksine Tanrı'nın zorunlu oluşunun kaynağı yine kendi zâtıdır. Dolayısıyla O'nun varlığı, âlem hiçbir zaman var olmasa da devam edecektir. Buna göre Tanrı,

⁴⁸⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 147; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 25-26; Tr. trc., s. 314.

⁴⁸¹ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 19; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 283.

⁴⁸² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 105; a. mlf., *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 266; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 283.

⁴⁸³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 166.

mümkünleri aklettiği için değil, bizzat kendi zâtını aklettiği için âkil'dir ve O'nun bilgisi bakımından eşyaya izafeti ile eşyanın illeti oluşu bakımından izafeti tek bir şeydir.⁴⁸⁴

Tanrı'nın bilgisi meselesinde İbn Sînâ'nın sistemine göre, oluş ve bozuluş âleminde olan ve sürekli değişim içinde cüz'î varlıkları Tanrı'nın nasıl bildiği tartışmalı bir konudur. Tanrı'nın tikelleri bilip bilmediği hususunda problem, değişmeyen bir varlığın değişen varlıkları nasıl bildiği meselesidir. Dolayısıyla akla, bilinen (obje) varlıktaki değişimin bilende (süje) değişmeye yol açıp açmadığı şeklinde bir soru gelebilir. Tanrı, kendisiyle zorunlu olmasından dolayı değişmeyen bir varlıktır ve bilgisinin de değişmeyen olması bir zorunluluktur. İbn Sînâ, bu noktada Tanrı'nın bilgisinin çokluk ve çeşitliliği nasıl kuşattığına ilişkin problemde Tanrı'nın bilgisi kavramının özünde zâtî bir bilgi olduğuna dayanarak kurtulmaya çalışır.⁴⁸⁵ Çünkü bilgi, zâtî olduğu, hatta zât ile aynı kabul edildiğine göre mutlak olması ve değişmemesi gerekir. Değiştirdiği kabul edilirse Tanrı'nın da değiştiği kabul edilmiş olur. Bu durumda bilinenin değişmesi hâlinde bilen değişmemesi, değişen nesne ve olayların zamansal olduğu gerçeğinden hareketle açıklanabilir. Çünkü oluş ve bozuluş vb. şeyler zamandan bağımsız değildir.⁴⁸⁶ Ancak değişmeyen ve zorunlu varlık olan Tanrı'nın zamana bağlı olarak, geçmiş-şimdiki-gelecek şeklinde akletmesi ve bilmesi de düşünülemez. Zira İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın âkil, akıl ve ma'kûl oluşu O'nun bilgisini aşkın kılar. Dolayısıyla Tanrı'nın bilmesi zamanın ötesinde olan bir bilgidir. Şayet Tanrı'nın değişen nesne ve olayları zaman içi oluşumlarıyla bildiğini kabul edersek, bu takdirde O'nun da değiştiğini kabul etmemiz gerekir. Oysa Tanrı, bütün bunlardan uzaktır. Ayrıca oluşan ve bozulan nesnelerin soyut mahiyetlerine ilişkin aklî gerçeklikleri değil de, bu nesnelerin maddeyle ve maddî oluşumlarıyla, belli bir zaman içinde oluşumları bilinirse bu bilgi aklî bilgi olmaz, hissî ya da hayalî idrake ilişkin bir bilgi olur. Bu tür bir bilgi ise insanî nefse aittir. Tanrı'nın bilgisi ise tamamen aklî ve zamanın ötesinde bir bilgidir. Dolayısıyla Tanrı, tikel olayları soyut mahiyetleriyle küllî bir tarzda bilir.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 108; a. mlf., *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 19.

⁴⁸⁵ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, trc., Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 193.

⁴⁸⁶ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 152.

⁴⁸⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 105; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 168; İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hidâye* adlı eserinde Tanrı'nın bilmesinin aklî olduğunu vurgulamak üzere "*aklî fevka'l-aklî*" ifadesini kullanmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 266.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın kendini bilmesi her şeyi bilmesi demek olduğuna göre ve Tanrı kendini bildiğinde bütün her şeyin ilkesi ve sebebi olduğuna, ayrıca var olan her şey O'nun sebebiyle meydana geldiğine göre, Tanrı tikeller dahil her şeyi bilir. Çünkü Tanrı'nın sebep olduğu şeyleri ve sebebin sonuçlarını da bilmesi, kendine ait bilgisinden dolayı zorunludur. Sebebi bilip sonucu bilmemek diye bir şey söz konusu olamaz. Şu halde Tanrı, sebeplerin sonuçları olan tikelleri, O'nun varlığında herhangi bir bölünmeye yol açmadan küllî olarak bilir. Tanrı, cüz'î varlık ve olayları temel ontolojik nitelikleri bakımından da bilir. Çünkü eşya, temel ontolojik hakikatlerine göre özel bir varlık konumuna geldiğinde, bir fert olarak zamansal varlık plânında gerçeklik kazandığında nasıl ki, kendi hakikatinden bağımsız bir gerçeklik olamıyorsa, Tanrı'nın tümel bilgisinin dışında da kalamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın tikeller hakkındaki bilgisi, onların zamana bağlı değişimlerinden etkilenmeden gerçekleşir. Çünkü Tanrı'nın tikelleri bilmesi için onların ilkelerini bilmesi yeterlidir. İlkeyi bilmek ise ilkeliyi bilmek anlamına gelir ve Tanrı'nın bilgisi zamanla ilgili oluşumlardan etkilenmez.⁴⁸⁸ Her cüz'î varlık, Tanrı'nın kendi ve bütün eşya hakkındaki bilgisinin zorunlu bir sonucudur ki, hiçbir varlık bu küllî bilginin dışında kalamaz.

İbn Sînâ Tanrı'nın tikelleri küllîlere olan iştirakleri ve münasebetleri ile bildiğini belirtir. O, bu hususta Vâcibu'l-Vücûd'un her şeyi küllî bir şekilde aklettiğini, ve bireysel hiçbir şeyin O'ndan gizli kalmadığını vurgular.⁴⁸⁹ Hatta İbn Sînâ bu sözleriyle Kur'an'daki bazı ayetlere telmihte bulunur. Zira onun konuya ilişkin görüşleriyle bazı ayetlerin anlamlarının örtüştüğünü görmekteyiz. Meselâ, "Göklerde ve yeryüzünde zerre miktarında bir şey bile O'nun ilminden uzak kalmaz."⁴⁹⁰ ve "Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey bile O'ndan gizli kalmaz."⁴⁹¹ mealindeki ayetler ile İbn Sînâ'nın görüşleri karşılaştırıldığında bu husus açıkça görülmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın Tanrı'nın cüz'îleri bilmediğini söylediği iddiası tutarlı değildir. Zira İbn Sînâ, cüz'îlerin hiçbir şekilde Tanrı tarafından bilinemeyeceği şeklinde bir iddia ileri sürmemektedir. O sadece cüz'îlerin Tanrı tarafından küllî bir tarzda bilindiğini belirtmektedir.

⁴⁸⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, C. II, s. 105-107; Tanrı'nın bilgisinin bütün varlıkları kapsadığı ile ilgili olarak krş. Fârâbî, *Fusûsu'l-Hikem*, nşr. Friedrich Dieterici, *es-Semeretü'l-Merdiyye*, Leiden-E.J. Brill, 1890, s. 68.

⁴⁸⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 105; A. M., Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, trc., İsmail Yakıt, İstanbul: Doğu Yayınları, 1986, s. 59.

⁴⁹⁰ Yunus, 10/61.

⁴⁹¹ Sebe', 34/3.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın düşüncesine göre, Tanrı'nın kendini bilmesi, bilfiil diğer bütün varlıkları da bilmesi manasına gelmektedir. Zira Tanrı, kendi zâtını bilmekle, zorunlu olarak kendisinden sudûr eden diğer varlıkları da bilmektedir. Gerçekte geleneksel Hellenistik felsefedeki düşünceler göz önüne alınırsa, İbn Sînâ'nın bu fikri, orijinal bir yaklaşımdır. Zira zikredilen anlayışa göre Tanrı, sadece küllileri bilebilir ve duyu algıları ile zaman içinde bilinmelerinden dolayı cüz'ileri bilmez. Tanrı'nın kendisi zaman dışı ve değişmez olduğundan algıya bağlı bir bilgi sahibi olamaz. Fakat söz konusu bu düşünceler, İslâmî anlayışa terstir. Bu nedenle İbn Sînâ, Tanrı'nın cüz'ileri de küllî tarzda bilebileceğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla Tanrı, bütün varlıkların nedeni olduğundan, eşyayı ve aralarındaki ilişkiyi de bilir. Ancak İbn Sînâ, güneş tutulması örneğinden hareketle, her ne kadar cüz'ileri bilmenin tek yolunun duyu algıları olmadığını göstermeye çalışsa da problemi zaman faktörünün devreye girmesinden ve ilâhî bilgide değişme olmasından kurtaramamıştır.⁴⁹² Hatta Gazzalî de *Tehâfütü'l-felâsife*'deki tenkitlerini de bu noktada odaklayarak, İbn Sînâ'yı Tanrı'nın cüz'ileri bilmediğini savunmakla itham etmiştir. Ancak biz burada Gazzalî'nin tenkitleriyle ilgili detaya girmeyip konuya dikkat çekmekle iktifa edeceğiz.⁴⁹³

2.2. İlâhî İnâyet

Arapça bir kelime olan “inâyet” (İng. Providence) sözlükte, “iyilik, yardım, lütuf, ihsan ve kerem” gibi manalara gelmektedir. İnâyet kelimesi aynı zamanda, ihtiyatlı olmak, tedbir almak, bir şeyin üzerine titremek veya dikkat etmek gibi birtakım manaları da çağrıştırmaktadır. Ayrıca inâyet, Tanrı'nın varlıklar üzerindeki bilgisi, hikmeti, idaresi, yardımı ve lütfu şeklinde de ifade edilmektedir.⁴⁹⁴

⁴⁹² Kemal Sözen, *Levkerî'de Tanrı Tasavvuru*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2007, s. 138; İbn Sînâ'nın Tanrı'nın cüz'ileri bilip bilmemesi ile ilgili getirmiş olduğu örnekler için bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 106-107; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 264-265; krş. a. mlf., *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 267-269.

⁴⁹³ Tanrı'nın bilgisi meselesinde Gazzalî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler hakkında detaylı bilgi için bk. Hatice Toksöz, *İbn Sînâ'ya Göre Tanrı'nın Bilgisi Meselesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi), SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2004; ayrıca gerek ortaçağ İslâm dünyasında gerekse günümüz bilim adamları tarafından İbn Sînâ'nın sisteminden Tanrı'nın cüz'ileri bilmemesi hususuna çıkarılıp çıkarılamayacağı meselesi tartışılmıştır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Rahim Acar, “Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”, *Divan, İlmi Araştırmalar*, Sayı 20, Yıl 2006/1, s. 99-118.

⁴⁹⁴ İbn Manzûr, “any” md., *Lisanü'l-Arab*, II, Beyrut, ts., s. 912; Kasım Turhan, “İnâyet” md., *DİA*, İstanbul 2000, XXII, s. 265.

Yunanca *pronoia* kelimesine karşılık gelen inayetin en önemli tezlerinden biri, âlemin (*cosmos*)⁴⁹⁵ aklî ve gerçekten zorunlu bir düzene işaret ettiği ve bu düzenin bir sonucu olarak da olağanüstü güzel olduğudur. Bu düşünce, pre-Sokratik filozoflarda da görülmektedir. Hatta bazı düşünürler bu düşünceyi kesin bir şekilde Sokrat öncesi filozoflarından Apolonyalı Diogenes'e kadar götürürler.⁴⁹⁶ Tanrısal öngörü anlamına da gelen inayet kavramının Diogenes'ten Aristoteles'e kadar uzanan erken dönem tarihini, âlemde işleyen aklî bir amaç düşüncesinin ortaya çıkışında görmek gerekir. Bu düşünürlerin hemen hepsinde inâyet (*pronoia*) açık bir şekilde akıl sahibi Tanrı ile bir arada bulunur. Fakat Tanrı'nın ayırtedici özellikleri ancak Platon ve Aristoteles'te görünmeye başlar.⁴⁹⁷

Diogenes, âlemin ana maddesinin başka türlü mümkün olmadığına ilişkin bir zekaya sahip olduğunu, hatta âlemin kış, yaz, gece, gündüz, yağmur ve rüzgar vs. gibi şeyler içerdiğini, her şeyin ölçüsünün belirlenmiş olduğunu söylemektedir. Bunun yanı sıra, âlemde bulunan diğer şeylerin de mümkün olan en iyi şekilde takdir edildiğini söylemektedir.⁴⁹⁸

Âlemin yaratılmasında Tanrı'nın hem lütfu hem de inâyetinin bulunduğu düşüncesine ilk defa Platon'un *Timaios* diyalogunda rastlanmaktadır. Ancak Platon'un düşüncesinde Tanrı, âlemi İslâmî düşüncede olduğu gibi yoktan yaratmış değil, aksine var olan âleme en güzel düzeni vermiştir.⁴⁹⁹ Daha sonra inâyet kavramı, Yeni Eflâtuncu düşüncede sıkça başvurulan bir kavram olmuştur. Zira Plotinus, mezkûr kavramı, *Enneadlar*'ın üçüncü dokuzluğunun ikinci ve üçüncü bölümlerinde müstakil olarak incelemiştir. Bununla birlikte, birtakım tabakât kitaplarında, Aristoteles şarihlerinden biri olan İskender Afrodisî'nin *Kitâbu'l-inâye* veya *Makâle fî'l-inâye*⁵⁰⁰

⁴⁹⁵ Eski Yunan felsefesinde âlem anlamına gelen *kosmos* (zıddı, khaos) terimi aynı zamanda düzen demektir. *Kosmos* sözcüğü, *kosmeo* fiilinden türetilmiş ve düzenlemek, sıralamak, dizmek, tertipleme anlamlarına gelen bir kavramdır. Bk. Gregory Vlastos, *Plato's Universe*, Seattle, University of Washington Press, 1975, s. 3.

⁴⁹⁶ Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, s. 188.

⁴⁹⁷ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*, s. 318.

⁴⁹⁸ G. S. Kirk-J.E. Raven-M. Schofield, *The Presocratic Philosophers A Critical History With A Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 440-441.

⁴⁹⁹ Platon, *Timaeus and Critias*, s. 41.

⁵⁰⁰ İskender Afrodisî'nin söz konusu risalesi Pierre Thillet tarafından Alexandre d'Aphrodise *Traité de la Providence* içinde yayımlanmıştır. <http://www.editions-verdier.fr/v3/oeuvre-aphrodise.html> 10/08/2007; yapılan bir çalışmada İskender Afrodisî'nin inayetle ilgili görüşleri iki problem

adlı eserinden söz edilmektedir.⁵⁰¹ Dolayısıyla inâyet kavramının İslâm dünyasına büyük ihtimalle Platon ve Aristoteles'in gâyeci âlem anlayışıyla birlikte, Yeni Eflatuncu düşüncenin etkisiyle girdiği söylenebilir.⁵⁰² Söz konusu kavramı öncelikle Fârâbî'nin kullandığı, diğer birçok filozof tarafından da bu kavrama küçük atıflarda bulunduğu görülmektedir. Fakat İbn Sînâ'nın zikredilen kavramla ilgili görüşleri incelendiğinde, bu kavramı çok geniş bir şekilde ele aldığı ve önceki birikimi de yeniden yorumladığı anlaşılmaktadır.

İnayet düşüncesi, âlemin düzeninin ve güzelliğinin amaçlı olduğunu gösterir. Bu anlamda âlem, içinde hiçbir şeyin eksik olmadığı, büyük görkemli bir eve benzetilir. Ancak âlemin sahip olduğu bu tam ve düzenli varoluşu, inayet sahibi bir fâilin varlığına işaret eder.⁵⁰³ Nitekim İslâm filozoflarının bu hususa özellikle dikkat çektikleri görülmektedir. Örneğin Kindi, inayeti şu şekilde izah eder:

Bu dünyanın düzen ve terkinde ve onun varlık alanına gelen şeylerin varlığında, yok olan her şeyin yok oluşunda, sabit olan her şeyin sabit oluşunda ve fani olan her şeyin de faniliğinde en iyi olmasını sağlayan formunun mükemmelliğinde, en mükemmel tedbire (ki, her tedbir bir tedbirde bulunamı gerektirir) ve en hikmetli bir hikmete (ki, her hikmet için hikmetli olan biri vardır) işaret eden en büyük kanıtlar vardır. Çünkü bunların hepsi birbiriyle irtibatlıdır.⁵⁰⁴

Fârâbî'ye göre, inayetin kapsadığı cüz'î şeyler, dünyanın bütün kısımları ve koşulları, seçilmiş olan en iyi ve en mükemmel yerlere konulmuştur. Yine ilâhî inayet sayesinde varlığını sürdüren her şey, kendisinin varlığını zorunlu olarak en mükemmel bir şekilde ve en büyük bir hikmetle devam ettiren birini vekil kılmıştır.⁵⁰⁵ Fârâbî, bütün cüzleriyle varolan, en güzel olarak âlemi en-nizâmu'l-bedî'i şeklinde nitelendirir. Burada Fârâbî'nin âlemdeki hikmet ve düzeni ifade etmek için bedî'i⁵⁰⁶ kavramını kullandığı görülmektedir.⁵⁰⁷ Dolayısıyla Fârâbî'ye göre, âlemde hiçbir şey, rastgele

çerçevesinde ele alınmıştır. Bk. R. W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems", *The Classical Quarterly*, Vol. XXXII, No. I, 1982, s. 198-211.

⁵⁰¹ İbn Ebî Useybi'a, *Uyûnu 'l-enba fî tabakati 'l-etibba*, s. 106; Kıfî, *Kitabû İhbâri 'l-ulemâ bi âhbâri 'l-hukema*, s. 73.

⁵⁰² Kasım Turhan, "İnâyet" md., s. 265.

⁵⁰³ Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teodise)*, s. 188.

⁵⁰⁴ Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, s. 214.

⁵⁰⁵ Fârâbî, *el-Cem' beyne re 'yeyi 'l-hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlîs*, s. 26; Tr. trc., s. 174.

⁵⁰⁶ Bedî'i kelimesi, görülmemiş, benzersiz, hayret veren şey gibi manalara gelmektedir. Bk. İbn Manzur, "Bedî'i", *Lisanü 'l-Arab*, C. I, s. 175.

⁵⁰⁷ Fârâbî, *el-Cem' beyne re 'yeyi 'l-hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlîs*, s. 23.

veya tesadüfî olarak meydana gelmemiştir. Varlıkta mümkün olan en iyi şekilde var olan bir nizam vardır.⁵⁰⁸

Ayrıca Fârâbî’ni inâyetle ilgili şu ifadeleri de dikkat çekmektedir:

Bütün âlemi idare eden (müdebbir), şânı yüce olan Bârî (Allah)dir. O’na, hardal tanesi kadar bir şey bile gizli değildir. Âlemin parçalarından (eczâ) hiçbir şey O’nun inâyetinden uzak değildir. Küllî ve kuşatıcı inâyet âlemin bütün cüzlerine yaygındır. Âlemin bütün cüzleri ve onların durumu, en münasip ve muhkem bir biçimde yerli yerine konmuştur. Öyle ki, anatomi, organların faydaları ve tabiat konusundaki düşünceler bunu böyle gösterir...⁵⁰⁹

İnâyet kavramıyla ilgili olarak İbn Sînâ, çeşitli eserlerinde birtakım tanımlar yapmıştır. Öncelikle bu tanımları yer verip, ardından İbn Sînâ’nın düşüncesine göre inâyetin mahiyeti ve kapsamının ne olduğunun irdelenmesi yerinde olacaktır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyât* adlı eserinde inâyeti şu şekilde tanımlamaktadır:

“İnâyet, İlk’in (Evvel) zâtı gereği varlığın bulunduğu iyilik düzenini (nizâmü’l-hayr) bilmesi, mümkün olan (bi hasebi’l-îmkân) iyilik (hayır) ve yetkinliğin (kemâl) zâtı gereği sebebi olması ve belirtildiği şekilde ondan hoşnut (râzı) olmasıdır. Böylece O, imkânın elverdiği en mükemmel şekilde (ale’l-vechi’l-eblağî fi’l-îmkân) iyilik düzenini akleder. Düzen ve iyilik olarak aklettiği şey, O’ndan imkân ölçüsünde (bi hasebi’l-îmkân) en iyi ve en kusursuz bir şekilde sudûr eder. İşte inâyetin anlamı budur.”⁵¹⁰

Filozof, bir başka eseri olan *et-Ta’likât*’ta ise inâyeti şu şekilde tanımlar:

“İlk (Tanrı), iyi, zâtını akleden, zâtına âşık, kendi dışındakilerin ilkesi, zâtı arzulanandır. Kendisinden varlığa gelen her şeyde, O’nun zâtıyla aynı anlama gelen iyilik arzulanmaktadır. (...) İlk, iyi olan zâtına âşık ve âşık olunan zâtı, mevcudâtın ilkesi olduğundan mevcûdât O’ndan en güzel (ahsen) düzene göre bir tertip içinde sudûr eder. İnâyet, iyiliğin O’ndan zâtı dışında herhangi bir amaç olmaksızın sadece zâtı için sudûr etmesidir.”⁵¹¹

“İnâyet, her şeyin düzen içinde mümkün olan en üst seviyede (alâ eblağî mâ yümkin) olmasıdır.”⁵¹²

İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ta ise inâyeti şu şekilde tanımlar:

“Küllî düzen, önce olan (ezelî) ilimde, tümel düzenin uygun gerekli vaktiyle beraber temsil olunmasından, taşması akledilir olarak ayrımlarındaki sıralama üzere taşar ki, işte bütün bunlar inâyettir.”⁵¹³

⁵⁰⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 23; Tr. trc., s. 172.

⁵⁰⁹ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s. 174.

⁵¹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 160; İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât* adlı eserinde de buna benzer bir tanım yapmaktadır. Krş. *Kitâbü’n-Necât*, s. 320.

⁵¹¹ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 157.

⁵¹² İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 16.

⁵¹³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 145.

İnâyet, Evvel'in ilminin, bütünü ve en güzel düzen üzere olacak şekilde bütünün olması gerektiği durumu ve bunun (düzenin) kendinden ve onu kuşatmasından zorunlu olduğunu kuşatmasıdır. Buna göre mevcut, en güzel düzen üzere bilinen İlk'in bir kasıt ve talebinden kaynaklanmaksızın uygun olur. Dolayısıyla Evvel'in bütünün varlığının sıralamasında doğruluğun nasıllığını bilmesi, bütündeki hayrın taşması için kaynaklık teşkil eder.⁵¹⁴

Görüldüğü üzere, İbn Sînâ'nın inâyetle ilgili tanımları incelendiğinde, onun özellikle iki husus üzerinde durduğu dikkat çekmektedir. Bunlardan biri, âlemdeki mevcut düzenin mükemmelliği, diğeri de bu âlemdeki mükemmel düzenin olabilecek en iyi düzen (en-nizâmü'l-hayr) olduğu ve bundan başka türlü bir düzenin var olmasının mümkün olmadığıdır.⁵¹⁵ Ayrıca zikredilen tanımlarda ilâhî inâyet İbn Sînâ'ya göre, mevcudâtın olabilecek en güzel tertîb üzere Tanrı'nın ilmine uygun olarak vuku bulmasıdır.⁵¹⁶

Filozofa göre, inayetin ne anlam taşıdığı asıl olarak âlemin nasıl meydana geldiği noktasındadır. İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisiyle diğer varlıklardan ayrıldığını ve en güzel düzende tam ve kâmil olan, en sağlam ve sürekli bir şekilde devam eden tüm varlığın sebebinin O'nun bilgisi olduğunu dile getirir. İşte irade denilen şey de budur. Çünkü bu fiillerin ortaya çıkması O'nun kâmil varlığının eseridir. Bu da O'nun bu fiilleri irade ediyor olmasını gerektirir ki, bununla inâyetin ne anlama geldiği anlaşılmış olacaktır. Yani inayet, iyiliği yaratılmışlardan bir kısmına verip diğerlerini dışarıda bırakma eğilimi ve amacı gütmemektir. Dolayısıyla inayet, bütün varlığın en ideal düzeyde olmasını tasavvur etmektir. Böylece her şey O'nun bilgisine göre varlık alanına çıkar. Dolayısıyla değişimden uzak olan o tasavvur, inayettir. Varlıktaki bu yetkinlikler ise O'nun inayet ve iradesinin eserleridir.⁵¹⁷

Netice olarak, eserlerinde İbn Sînâ'nın inâyeti tanımlarken âlem hakkında birtakım kavramlar kullandığı göze çarpmaktadır. O, bazen bir bütün olarak âlemi “düzen (nizâm)”, “iyilik (hayır)”, “güzellik (hüsn)” ve “uygunluk (salâh)” olarak

⁵¹⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 168-169.

⁵¹⁵ Âlemdeki nizâmü'l-hayrın, yani mükemmel düzenin kaynağı İbn Sînâ'nın teleolojik sistemine göre Tanrı'nın inâyeti ve bilgisidir. Âlemin mükemmelliği hakkında yapılmış bir çalışma için bk. M. Cüneyt Kaya, *İbn Sînâ Felsefesinde Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.

⁵¹⁶ Sâlim Mürşân, *el-Cânibü'l-İlâhî inde İbn Sînâ*, s. 273.

⁵¹⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 28-29.

nitelemekte,⁵¹⁸ çoğunlukla da “iyilik düzeni (nizâmu’l-hayr)”, “bütündeki iyilik düzeni (nizâmu’l-hayr fi’l-küll)” gibi terkipler kullanmaktadır.⁵¹⁹ Ayrıca filozofun, “düzenin güzelliği (hüsnu’n-nizâm)”,⁵²⁰ “en güzel düzen (ahsenü’n-nizâm)”,⁵²¹ “bütünün seçilmiş güzel düzeni (nizâmu’l-küll’l-haseni’l-muhtâr)”,⁵²² “değerli düzen (en-nizâmu’l-fâzıl)”,⁵²³ “değerli tertip (et-tetîbu’l-fâzıl)”,⁵²⁴ gibi bazı ifadeler kullandığı görülmektedir.

2.3. Tanrı’nın İnâyeti ile Zorunlu İlmi ve Kozmik Düzen İlişkisi

İbn Sînâ’nın inâyetle ilgili tanımlarına bakıldığında, Tanrı’nın inâyeti ile bilgisi arasında doğrudan bir ilişki kurduğu görülmektedir. Çünkü Tanrı’nın zâtını akletmesi, âlemdeki iyilik düzenini, bu düzenin nasıl olması gerektiğini bilmesi demektir. Bu yüzden en mükemmel bir düzene (nizâmü’l-hayr) sahip olan âlem, sebebi olduğu Tanrı tarafından akledilmekte ve âlemde gerçekleşen bütün hadiseler de Tanrı’dan feyezan ettiği üzere gerçekleşmektedir.

Tanrı’nın inâyeti, tıpkı bilgi sıfatı gibi, bir anlamda zâtıyla aynıdır. Zira O’nun inâyetinin dışardan bir sebep ya da iradeden veya bir arzu ve istekten kaynaklanması mümkün değildir. O’nun zâtı, düzen ve iyiliğin sebebi olduğundan dolayı O’ndan varlığa gelen her şeyin, O’nun zâtına uygun ve zâtı gibi olması zorunludur. İyi olanın eseri iyi olacağından, iyi olan Tanrı’dan varlığa gelen şeylerin de iyi ve düzenli olması, yani O’nun zâtına aykırı (münâfi) olmaması gerekir.⁵²⁵ Buradan hareketle daha sonra da geniş bir şekilde ele alacağımız üzere, İbn Sînâ’nın âlemdeki düzeni Tanrı’nın inâyeti çerçevesinde faziletli düzen şeklinde adlandırdığı dikkat çekmektedir. Başka bir ifadeyle, İbn Sînâ tertibü’l-mevcûdât olarak adlandırdığı âlemin düzeninin en mükemmel düzen olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü ona göre bu düzen, Tanrı’nın

⁵¹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 12; a. mlf., *Şerhu Esûlûcyâ*, s. 65; a. mlf., *Şerhu Kitâbi Harfi’l-lâm*, s. 25; a. mlf., *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, s. 88.

⁵¹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 112, 113, 147; a. mlf., *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, s. 88; a. mlf., *er-Risâletü’l-Arşîyye*, s. 29.

⁵²⁰ İbn Sînâ, *er-Risâletü’l-Arşîyye*, s. 28.

⁵²¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 168; a. mlf., *er-Risâletü’l-Arşîyye*, s. 28; a. mlf., *et-Ta’likât*, s. 157.

⁵²² İbn Sînâ, *Uyûnu’l-Hikme*, s. 58; Tr. trc., s. 90.

⁵²³ İbn Sînâ, *Şerhu Esûlûcyâ*, s. 62.

⁵²⁴ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 17.

⁵²⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 168-169; a. mlf., *et-Ta’likât*, s. 159.

inâyetinin neticesidir.⁵²⁶ Dolayısıyla Tanrı'nın zâtı, bu âlemin olabileceği en güzel mükemmellikte olması için yeterlidir. Fakat bu düşünceden, Tanrı'nın, fiillerinde düzeni amaçladığı kastedilmemektedir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi, İbn Sînâ'ya göre, şayet Tanrı'nın fiillerinden düzeni gâye edindiği anlaşılırsa O'dan düzensiz fiillerin de sudûru mümkün olabilir. Ancak İbn Sînâ, böyle bir düşüncenin imkânsız olduğunu belirterek, Tanrı'nın bütün fiillerinin O'ndan düzenli olarak sudûr ettiğini söylemektedir.⁵²⁷

İbn Sînâ, inâyeti tanımlarken öncelikle Tanrı'nın kendi zâtını ve zâtına ait bilgisi dolayısıyla da varlıktaki iyilik düzenini aklettiğini sık sık vurgulamaktadır. Filozofa göre, insanlar, varolan bir şeyi düzenlemek istediği zaman öncelikle o iş için gerekli ve en uygun düzeni tasarlar, daha sonra da düzenlemek istediği şeyi ortaya koyar. Ancak düzen ve yetkinliğin, fâilin bizâtihi kendisi olduğu durumlarda, âlem o fâile, onun bilgi ve iradesine uygun olarak varlığa gelir. Benzer şekilde Evvel, bütün varlığın hem fail ilkesi hem de gâyesi olduğundan dolayı O'nun yetkinlik ve düzenin ilkesi olan zâtını bilmesi, âlemin sahip olması gereken en iyi ve değerli düzeni de bilmesi manasına gelmektedir.⁵²⁸

Tanrı, İbn Sînâ'ya göre, kendi zâtını aklettiğinde, aynı zamanda her varlığın varlık hiyerarşisinde sahip olması gereken iyilik düzenini de bilmektedir. Tanrı'nın bu bilgisi, her bir varlığın imkân derecesine göre gerçekleşmesini de sağlamaktadır. Bu bakımdan inâyet, bir taraftan Tanrı'nın bilgi sıfatıyla aynı anlama gelirken, diğer yandan bilgi sıfatının fiil alanına çıkmış halini ifade etmektedir. İnâyetin kapsamına giren bu anlamlar, aynı zamanda onun hem kaza hem de kader kavramlarını da kapsayacak bir muhtevaya sahip olduğunu göstermektedir. İnâyet-kaza/kader ilişkisi, filozofun Tanrı'nın İlk Akıl'a inâyetini ifade etmek için kullandığı inâyet-i ûlâ⁵²⁹ kavramı ile İlk Akıl'ın aynı zamanda kaza anlamına geldiği⁵³⁰ yönündeki görüşlerine dikkat edildiğinde görülmektedir. İbn Sînâ, kazayı, "Tanrı'nın, bilgiye konu olan maddî-manevî varlıkları kuşatan bilgisi"⁵³¹ veya "takdir edilenlerin kendisinden çıktığı,

⁵²⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 18; Sâlim Mürşân, *el-Cânibü'l-Îlâhî inde İbn Sînâ*, s. 272.

⁵²⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 163.

⁵²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 45; a. mlf., *et-Ta'likât*, s. 18.

⁵²⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 169; a. mlf., *Şerhu Esûlûcyâ*, s. 73.

⁵³⁰ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 41.

⁵³¹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 37.

her şeyi kapsayan eşsiz ilk ilâhi fiil”⁵³² kaderi de kaza kapsamındaki şeylerin, sebep-sebepli ilişkisi içinde tedricen meydana gelmesi⁵³³ şeklinde tanımlamaktadır. Filozofun kaza ve kaderle ilgili yaptığı bu tanımlardan söz konusu kavramların inâyetle oldukça sıkı bir ilişki içinde olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ, varlık hiyerarşisi ile ilgili sisteminin bir özelliği olarak, Tanrı’nın bilgisi ve inâyeti konusunda sudûr teorisi sisteminde yer alan bütün varlıklara çeşitli fonksiyonlar yüklemiştir. Zira mutlak tenzih anlayışına dayanan sudûr teorisi, Tanrı’yı her türlü değişim, etkilenme ve kötülük şüphesinden uzak tutmak amacıyla Tanrı ile fizikî âlem arasında müfârik akıllar denilen birtakım aracı varlıkları gerekli kılmıştır. Bu bakımdan da filozofa göre, Tanrı’dan başka müfârik akıllar veya bir başka deyişle yüksek sebeplerin (el-ilelü’l-âliye) aşağı sebeplere (el-ilelü’s-sâfile) inâyetinden söz edilebilir. Bu bakımdan Tanrı’nın inâyeti ile bilgisi arasında güçlü bağ olduğu göze çarpmaktadır. Zira her ne kadar Tanrı’nın inâyeti, bütün varlıkları kapsamına almış olsa da,⁵³⁴ söz konusu bu inâyet, bilgi sıfatında olduğu gibi, değişime uğramayan manevî varlıkları hem tür hem fert; oluş ve bozuluşa uğrayan varlıkları ise sadece tür olarak içine almaktadır.⁵³⁵ Bu düşünce ise, Tanrı’nın bilgisinde olduğu gibi, inâyetinin de küllî bir tarzda meydana geldiğini göstermektedir. Buna göre, her yüksek sebep (el-ilelü’l-âliye), kendisinden varlığa gelecek şeyi, olabilecek en iyi düzene göre akletmekte ve bu akletmenin neticesinde de o şey varlığa gelmektedir. Fakat filozof, inâyetin sadece el-Evvel’den veya sırf akıl olan müfârik akıllardan olmadığını söylemekte ve sonrakinin ilkesi olan inâyetinin de söz konusu olduğunu belirtmektedir. Bu çeşit inâyet de ona göre, oluş ve bozuluş âlemine ait nefislerde ve semâvî cisimlerin nefislerinde olmaktadır. Buna göre, oluş ve bozuluşa uğrayan cüz’î varlıklar üzerinde müfârik akıllar vasıtasıyla varlığa gelen gök nefisleri ve bunlar içinde de özellikle güneşin nefsi ile gök

⁵³² İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, nşr. ve trc. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 108.

⁵³³ İbn Sînâ, *er-Risâletü’l-Arşîyye*, s. 37; a. mlf., *Metafizik*, II, 185; a. mlf., *fi’l-Kuva’l-insâniyye ve idrâkâtihâ*, nşr. Emin Hindiye, *Tis’u Resâil*, Matbaatü Hindiye, Mısır 1908, s. 67-68.

⁵³⁴ İbn Sînâ, *Şerhu Esûlûcyâ*, s. 73; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 169.

⁵³⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, s. 84-85; İbn Sînâ, maddeyle ilişkisi olan varlıkların sûretlerinin akledildiğini, yani bu varlıkların sadece tür olarak bilindiğini vurgulamaktadır.

cisimlerinin yardımı ve faal aklın ışığının yansmasıyla ay altı âlemini idare eden felek-i mâilin inâyeti söz konusudur.⁵³⁶

İbn Sînâ'ya göre nasıl ki Tanrı, fiilerinde herhangi bir gâye gütmediği gibi, bu yüksek sebepler denilen müfarık akıllar da, varlığa gelmelerine vesile oldukları varlıkları gâye edinmemektedirler. Çünkü zikredilen yüksek sebeplerin, aşağı varlıklara inâyet vermek suretiyle doğrudan veya dolaylı olarak yetkinliğe ulaşması gibi bir şey söz konusu değildir. Zira herhangi bir sebebin sebebi olduğu şeyle bir'araz değil, bizzat yetkinleşmesi mümkün değildir. Ona göre, bu yüksek sebepler, sadece kendilerinden varlığa gelecek şeylerde düzen (nizâm) ve iyiliğin (hayr) nasıl gerçekleşeceğini akletmekte ve aklettikleri şey de varlığa gelmektedir. Filozof, bunu da birtakım örnekler vermek suretiyle açıklar. Örneğin su, başkası için değil, sadece türünü korumak için özü bakımından soğuktur. Onun bu özelliği başka şeyleri soğutmak amacıyla değildir. Fakat bununla birlikte başkasını soğutmak onun gereğidir. Ateş de başkasını ısıtmak için değil, türünü korumak için bizâtihî ısınır. Ancak başkasını ısıtmak onun gereği olur. Arzu gücü veya sağlık söz konusu olduğunda da durum aynı şekildedir. Dolayısıyla Tanrı'nın inâyeti, değişime uğramayan varlıklar için doğrudan olurken, değişime uğrayan varlıklarda ise dolaylı olarak gerçekleşmektedir.⁵³⁷

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, Tanrı'nın zâtını aklettiğinde nasıl ki hiçbir şey O'nun zâtına ait ilminin dışında kalmıyorsa, inâyet konusunda da hiçbir şeyin Tanrı'nın inâyeti dışında olmadığını cüz'î varlıklardan başka örnekler vererek açıklamaktadır. Örneğin, Tanrı'nın kendi zâtına ilişkin bilgisi, insanın organlarının ve gök cisimlerinin hareketlerinin nasıl olması gerektiğini, nasıl olursa iyilik düzeninin (nizâmü'l-hayr) onlarda en uygun şekilde gerçekleşeceğini belirlemektedir.⁵³⁸

İbn Sînâ, her ne kadar Aristoteles'te olduğu gibi, Tanrı'nın zâtında bilen-bilgi ve bilineni aynı olduğunu kabul etse de o, Aristoteles'teki pasif Tanrı anlayışından ayrılarak, Evvel'in kendisi hakkındaki bilgisinin hem eşyanın varlığa gelişinin sebebi olduğunu hem de bu şekilde varlığa gelen bütün mevcûdatı bir anda bildiğini ispat etmeye çalışmaktadır. O, bütün varlığın ilkesi olan Tanrı'nın zâtının, zâtının gerektirdiği

⁵³⁶ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 85; a. mlf., *et-Ta'likât*, s. 157; İbn Sînâ, daha sonra da ele alacağımız üzere ay üstü âlemindeki varlıkların ay altı âlemindeki varlıklar üzerine tesirlerini inâyet kavramı çerçevesinde açıklamaktadır.

⁵³⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 142; a. mlf., *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 65-66.

⁵³⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 18.

şeyi yani, zâtı dolayısıyla bütün varlıktaki iyilik düzeninin (nizâmü'l-hayr) meydana geliş şeklini de bildiğini ifade eder. İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın akledilir sûretini, zâtındaki akledilir düzene göre bütün mevcûdatın sûreti takip eder. Fakat bu olay, ışığın ışık verene veya ısının ısı verene nispeti gibi değildir. Aksine Tanrı, varlıktaki iyilik düzeninin nasıl olduğunu ve bu düzenin kendisinden varlığa nasıl geldiğini bilendir. Ayrıca Tanrı, kendisine ait bilgisiyyle varlığın, iyilik ve düzen olarak aklettiği tertibe uygun bir şekilde taşıp yayılarak varlık kazandığını da bilir.⁵³⁹ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre, âlemdaki mükemmel iyilik düzeninin varolmasının şartı, Tanrı'nın kendi zâtına ait bilgisi, dolayısıyla zâtından dolayı olan eşyaya ait bilgisidir. Bu bağlamda varolan her şey, Tanrı onu bildiği için ve O'nun bildiği tarzda ve şartlarda vardır. Yani tek tek var olan her bir şey, var olmak için Tanrı tarafından bilinmek zorundadır.⁵⁴⁰ Bundan dolayı filozofun ifadelerinden mevcûdatın varlığa geliş sebebinin Tanrı'nın zâtına ait bilgisi olduğu ve bu yüzden de O'nun bütün mevcûdatı bildiği anlaşılmaktadır.

İlâhî bilginin eşyanın nedeni olması İbn Sînâ'ya göre, ilâhî inâyettir. Buna göre de İbn Sînâ, ilâhî inâyeti, “yaratıklara ilâhî bilgiye dayanarak varlık vermek” şeklinde tanımlar. İnâyet, Tanrı'nın bilgisinin her şeyi kuşatmasıdır. Bundan dolayı da her şey, bu bilgiye göre en iyi nizamda olmak zorundadır. Bu nizam O'ndan dolayı ve O'nun zorunlu bilgisinin her şeyi kuşatmasından dolayı zorunludur. Şu halde var olan her şey bilinene en iyi nizam çerçevesinde uygun olur. Ancak bu uygunluk, Tanrı'da bir kastın veya talebin olmasını gerektirmez. Her şeyin varlığının tertibine dair İlk Varlık'ın kendini akletmesi ve aklettiği şeyi bilmesi, aklettiğinin en uygun halini bilmesi, her şeydeki var olan iyiliğin taşmasının kaynağıdır.⁵⁴¹ Dolayısıyla eşyaya dair ilâhî bilginin, sadece onların birden çok bireye uygulanabilen türleriyle sınırlı olmadığı, ancak nesneler arasındaki tertip ve düzeni de kapsadığı görülmektedir.⁵⁴²

Böylece ortaya çıkmaktadır ki, ilâhî inâyet, ilâhî bilgi ve kozmik düzen arasında çok sıkı bir ilişki mevcuttur. Evvel'in kendisi hakkındaki bilgisi, âlemsel kozmik düzenin ilkesi olduğu bilgisi ile özdeş olduğundan ve söz konusu bu bilginin de zorunlu sonucundan razı olmaması düşünülemeyeceğinden dolayı İbn Sînâ'nın sisteminde Evvel ile nedeni olduğu tüm bir âlemin varlığı arasında bir inâyet ilişkisi kurulmuş olmaktadır.

⁵³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 109.

⁵⁴⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 116-123.

⁵⁴¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 168-169.

⁵⁴² Rahim Acar, “İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi”, s. 4.

Söz konusu bu inâyetin Yüce İlke'den kozmik sonuca doğru bir "kasd" ilişkisi olmadığı, benzer şekilde tesâdüf (ittifâk) düşüncesiyle de bir ilgisinin bulunmadığı çok açıktır. Zira mezkûr sistem içinde "kasd" ilişkisi, daha sonra ele alacağımız üzere İlke'den ilkeliye değil, ilkeliden İlke'ye doğru yetkinleşme şeklindedir. Ayrıca yukarıda ifade edildiği gibi, İlk İlke olan Tanrı'nın bilgisi, akletme eylemi kendisi sebebiyle olduğundan varlık verme faaliyetinde başkasına yönelik herhangi bir "kasd" taşımaz.⁵⁴³

Görüldüğü üzere, Tanrı'nın zorunlu ilmi sayesinde kendini bilmesi demek varlıktaki iyilik düzeninin (nizâmü'l-hayr fi'l-vücûd) İlkesi olduğunu bilmesi demektir. Bu bakımdan da Tanrı, hem ilkesi olduğu şeyi, yani varlıktaki iyilik düzenini hem de bu düzenin nasıl gerçekleşeceğini bilir. Âlem, Tanrı'nın bütün yetkinliklere sahip zâtı hakkındaki bilgisi nedeniyle varolmuştur. Bu da âlemin sahip olduğu mükemmel düzenin (nizâmü'l-hayr) olabilecek en mükemmel düzen olduğu manasına gelmektedir. Âlemin söz konusu bu mükemmel düzeni Tanrı'dan herhangi bir kasılla varlığa gelmemiş, aksine O'nun cömertliği (cûd) sebebiyle varolmuştur. Dolayısıyla yukarıda ifade edildiği gibi, Tanrı'nın varlıklara yönelik bir maksadı bulunmamaktadır. Yani Tanrı'nın iradesi insan iradesi gibi kendinden başkası için değildir. Tanrı'nın iradesi de aynı bilgisi gibi zâtının aynıdır. O'nun inâyeti de hayır nizâmının (nizâmü'l-hayr) zâtı bilgisiyle bilmesi ve bu zâtı bilginin imkân elverdiğince ve O'nun rızasına uygun olarak, varlıktaki kemâl ve hayrın nedeni oluşundan ibarettir. Tanrı, imkân planında vuku bulabilecek en mümkün (alâ vechi'l-eblağ fi'l-imkân) hayır nizâmını akledip bilir ve bildiği şey de en mümkün hayır ve nizam olarak feyez eder. Netice itibarıyla Tanrı'nın zâtı hakkındaki bilgisi, alternatifsiz bir şekilde mümkün en iyi âlem düzeninin nedenidir. İbn Sînâ'nın söz konusu bu alternatifsiz en güzel tertîb üzere olan âlem görüşü "leyse fi'l-imkân ebdeu mimmâ kân" şeklinde ifade edilebilir. Nitekim bununla imkân ölçüsünde hayır ve kemâlin olabilecek en güzel tertîb ve düzen içinde olması kastedilmektedir.⁵⁴⁴

İbn Sînâ'nın mezkûr alternatifsiz mümkün en iyi âlem hakkındaki düşüncesi, bazı noktalardan Gazzâlî'nin eleştirilerine maruz kalırken, birtakım hususlarda da onu etkilemiştir. Nitekim Gazzâlî, İbn Sînâ'nın ilâhî sıfatları, özellikle bilgi sıfatını

⁵⁴³ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 213-214; ayrıca bk. Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1997, s. 205.

⁵⁴⁴ Sâlim Mürşân, *el-Cânibü'l-İlâhî inde İbn Sînâ*, s. 274.

Tanrı'nın zâtının aynı kabul ettiği noktasında onu eleştirir. Fakat bununla birlikte inâyet konusunda İbn Sînâ'dan fazlasıyla etkilenmiştir. Gazzâlî'nin “daha iyisi, daha kusursuzu ve daha mükemmeli mümkün değildir” (leyse fi'l-îmkân aslâ ahsenu minhu ve lâ etemm ve lâ ekmel)⁵⁴⁵ şeklinde formüle edilen düşüncesinin altında İbn Sînâ'nın etkilerinin olduğu düşünülebilir.⁵⁴⁶ Gazzâlî, Tanrı'nın âlemi mükemmel bir ilim ve hikmetle yarattığını ifade etmekte ve buradan hareketle de O'nun yaptığı bütün fiillerin kusursuz olduğunu vurgulamaktadır. Zira eğer Tanrı'nın yarattığının daha mükemmeli mümkün olsaydı, bu takdirde yaratmaya kudreti olduğu halde yaratmamış olurdu ki, bu ise Tanrı'nın kerem ve adaletine aykırı bir durumdur. Tanrı'nın adaletinin olmadığı düşüncesi O'na zulüm isnad etmek manasına gelmekle birlikte, daha mükemmellini yaratmaya gücünün olmadığı ileri sürmek de O'nun ulûhiyetine hâlel getirmektir. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre, âlem Tanrı'nın ilim ve hikmetine uygun olarak, alternatifsiz bir şekilde en mükemmel bir tarzda yaratılmıştır. O, âlemdeki mükemmel düzeni et-tertîbu'l-vâcibu'l-hak terkihiyle ifade etmektedir.⁵⁴⁷ Gazzâlî'nin “âlem mümkün âlemlerin en iyisidir” şeklinde formüle ettiği ifade daha sonra Suyûtî tarafında da “leyse fi'l-îmkân ebda'u mimmâ kân” şeklinde formüle edilmiştir.⁵⁴⁸

İbn Sînâ ise Tanrı'nın fiilinin mükemmelliğini diğer irade sahibi varlıklarla mukayese yaparak açıklar. Buna göre, Tanrı'nın fiili, ne ay altı varlıklarında bulunan nefsin fiili gibi değişken ne de ay üstü âleminde bulunan feleklerin nefisleri gibi tek düzedir. Aksine Tanrı'nın fiili, her türlü bilgisizlik ve değişimden uzaktır. Bundan dolayı da varlıklardaki düzen ve mükemmelliğin en ideal düzeyde (bi'nizâmi'l-eşyâi ve kemâlâtihâ alâ ahsenü) olmasının nedeni onun en yüce bir bilgiden çıkmış olmasıdır. Yine en yüce bir bilgiye sahip Varlığın her fiilinin de en yüce bir iradeyle gerçekleşmiş olmasıdır. Dolayısıyla şayet âlemin mevcut düzeninden başka bir daha mükemmeli mümkün olsaydı Tanrı'dan o sudûr ederdi. Fakat İbn Sînâ'nın sisteminde âlem, en üstün ve en mükemmel bir iyilik düzeni (nizâmü'l-hayr ale'l-vechi'l-ebleğî'l-ekmeli) şeklinde

⁵⁴⁵ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, V, Beyrut: 1997, s. 135.

⁵⁴⁶ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 155.

⁵⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, s. 135; Gazzâlî'nin âlemin mükemmelliğine ilişkin düşünceleri onun aslah doktrinine ait görüşleriyle ilişkilidir. Konuyla ilgili olarak bk. Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde 'İlâhî Adalet' Sorunu (Teodise)*, s. 233-243.

⁵⁴⁸ Eric Lee Ormsby, *a.g.e.*, s. 243; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 160.

Tanrı'nın bilgisi nedeniyle varlığa gelmiştir.⁵⁴⁹ Şayet âlemde bulunan iyilik düzeninden başka bir düzenin varlığı tasavvur edilecek olsa bu Tanrı'nın irade ve kudretine gölge düşürür. Çünkü Tanrı'nın ilmi, zâtı gibi mükemmeldir ve inâyeti de zorunlu kemâl ilmiyle bildiği bütün iyilikleri kuşatmıştır. Bunun neticesinde de Tanrı'nın zorunlu ilmi ve inâyetiyle varlığa gelen bütün varlıklar da en mükemmel bir tarzda iyilik nizâmı şeklinde varolmuştur. Dolayısıyla bütün olarak âlem Tanrı'nın ilmi, iradesi ve kudretinin bir neticesidir.⁵⁵⁰ *Risâle fî Sırrî'l-Kader* adlı küçük hacimli risalesinde İbn Sînâ, âlemin en mükemmel düzeni içinde hem salâhın (iyilik) hem de fesadın olmasını bir zorunluluk olarak görmektedir. O, ancak böyle bir yapıda olduğu takdirde âlemin düzenin tam olacağı kanatindedir.

Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre Tanrı, en yüce kemâle sahiptir. Bundan dolayı da O'dan sudûr eden varlık da mümkün olan en düzende olması gerekir. Yukarıda yer verdiğimiz gibi, filozofun âlem hakkındaki kullandığı terkiplerden açıkça görüleceği üzere âlem olabileceğinin en mükemmeli olarak varlığa gelmiştir.

3. Sudûrun Zorunluluğu ve Âlemdeki Düzen

Varlıkları zâtı bakımından zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayıran İbn Sînâ, mümkün varlıkları zâtı bakımından mümkün başkası nedeniyle zorunlu olarak değerlendirmektedir. Onun teleolojik sisteminde göre, bizâtihi zorunlu varlık olan Tanrı, bizâtihi mümkün olan varlıkların varoluş nedeni ve ilkesidir. Âlemdeki bütün varlıklar, zorunluluğunu İlk İlke olan Tanrı'dan almaktadır. Dolayısıyla filozofun sistemine göre, ilâhî inâyet, zorunlu ve düzen kavramlarının birbiriyle ilişkisi vardır. O nedenledir ki bu kısımda öncelikle determinizm ve sudûr ilişkisini ele alıp, ardından sudûr ve âlemdeki düzen ilişkisine geçeceğiz.

⁵⁴⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 28, 30; Tr. trc., 315-316; a. mlf., *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 20; ayrıca bk. a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 145.

⁵⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 281; a. mlf., *Metafizik*, II, 147; *Risâle fî Sırrî'l-Kader* adlı küçük hacimli risalesinde İbn Sînâ, âlemin en mükemmel düzeni içinde hem salâhın (iyilik) hem de fesadın olmasını bir zorunluluk olarak görmektedir. O, ancak böyle bir yapıda olduğu takdirde âlemin düzenin tam olacağı kanatindedir. Hatta burada o, âlemin düzenin ispatı konusunda kelâmcı düşünürlerden farklı düşündüğünü vurgulamaktadır. Bk. a. mlf., *Risâle fî Sırrî'l-Kader*, nşr. Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lügatü's-Sûfiyye fî Felsefeti' İbn Sînâ*, Beyrut: Müessesetü'l-Câmiiyye, 1983, s. 302-303; Tr. trc. Ömer Mahir Alper, "Kaderin Sırrına Dâir Risâle", *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı VII, Yıl 2003, s. 173-178.

3.1. Sudûr ve Determinizm

Sebebin sonucu, zorunlu olarak belirlediği ya da gerektirdiği anlamına gelen determinizm,⁵⁵¹ Fârâbî ve İbn Sînâ gibi, İslâm filozoflarının bütün âlemi zorunlu bir illiyet zinciriyle ilk illetten ezelden beri sudûr etmekte olan küllî bir sistem olarak tasarlama eğiliminde olduklarında ortaya çıktığı görülmektedir. Onların bu düşüncesinin temelinde Grekçe’den Arapça’ya tercüme edilen eserlerdeki fikirler olduğu düşünülebilir. Zira Aristoteles, illiyet konusunda kendinden önceki filozofların düşüncelerini yetersiz bulmuş ve eleştirmiştir. O, âlemdeki hadiselerin tek bir sebebinin olamayacağını ve her hadisenin mutlaka maddî, formel, fâil ve gâî olmak üzere dört sebebi olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁵² Aristoteles, bu teorisiyle maddî âlemdeki hadiseleri açıklamak için sebep fikrine dayanmayı zorunlu kılmakla birlikte, kendinden önceki doğa filozoflarının “arkhe” anlayışına bağlı olarak âlemi sadece maddî veya formel sebeplerle açıklama eğiliminin yetersiz kaldığına da vurgu yapmaktadır. Filozofun dört sebep teorisi kozmolojide yatay boyutu oluşturan fizik sebeplerdir. Ancak onun sebeplilik fikri dikey boyutta âlemdeki hareket ve nizamı ezeli, sabit ve metafizik bir muharrik olan Tanrı’ya bağlamaktadır.⁵⁵³

Aristoteles’e ait olan dört sebep teorisi fikri, Platon’da yer alan “mutlak hayır idesi” olan Tanrı (Demiurgos) düşüncesiyle birleştirilerek Yeni Platoncu metinler aracılığıyla İslâm dünyasına taşınmıştır.⁵⁵⁴ İslâm filozofları tarafından yeniden yorumlanan bu düşüncede ilk illet ya da sebep (el-illetü’l-ûlâ) olarak düşünülen Tanrı ile ikinci derecede sebepler arasındaki metafizik bir determinizme götürücü ilişkinin

⁵⁵¹ Kâinatta olup biten her hadisenin maddî veya manevî sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu ileri süren felsefî doktrin olarak kullanılan determinizm, Latince’de determinatio (tayin, belirleme) ifadesiyle karşılık bulmaktadır. Bk. İlhan Kutluer, “Determinizm” md., *DİA*, IX, İstanbul 1994, s. 215 vd.; sebep ve sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu kabul eden determinizme göre, zorunlu olarak sebeplerin bilgisi elde edilince sonuçların bilgisi de elde edilmektedir. Bundan dolayı da determinizmde bir tür zorunluluk mevcuttur. Bk. A. Lalande, *Mevsuatu Lalande el-Felsefiyye*, I, s. 157-158.

⁵⁵² Aristoteles, *Fizik*, s. 79-81, 198^a-198^b.

⁵⁵³ İlhan Kutluer, “Determinizm” md., s. 216.

⁵⁵⁴ Yunanca bilim ve felsefe külliyyatı kısa bir zaman diliminde Arapça’ya tercüme edilmiştir. Ancak Arapça’ya tercüme edilirken sadece filozofların eserleri değil, onlar üzerine yazılan şerhlerle birlikte, o dönemde yazılan Yeni-Eflatunculuğa ait orijinal eserler de çevrilmiştir. Mesela konuyla ilgili olarak, Plotinus, Aristoteles’in son derece iyi düzenlenmiş bütünün zirvesinde bulunan İlk İlkesi ile Platon’un Tanrı (Demiurgos)sını benimsemektedir. Plotinus, burada Aristoteles’in varlığın en üst noktasına dair kendine-dönüşlü düşünme şeklinin tahlilini kabul ederken, böyle bir ilkenin her şeyin sebepsiz ilk sebebi olamayacağını iddia etmektedir. Bk. Cristina D’ancona, “Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk”, *İslam Felsefesine Giriş* içinde, nşr. Peter Adamson-Richard C. Taylor, trc., M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 13 vd.

temelini, örneğin yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen, Yeni Platoncu filozof Proclus'a ait *el-Hayrî'l-mahz* adlı eserde bulmak mümkündür.⁵⁵⁵ İslâm filozoflarının yaklaşımına göre, sebepli varlık olan âlem, ancak İlk İlet ile var olur ve var olmaya devam edebilir. Nitekim gerek Fârâbî'de gerekse İbn Sînâ'da Tanrı ile âlem arasında zorunlu bir ilişki vardır ve bu ilişki “fâil illet” ile ma'lûlû arasındaki ilişkiye benzer.⁵⁵⁶

İslâm filozofları mezkûr sistemdeki gibi metinleri yakından tanımakla birlikte, zikredilen metinlerdeki düşünceleri yeniden yorumlayarak kendi sistemlerini ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda onların (Fârâbî, İbn Sînâ) bütün âlemi, zorunlu bir illiyet zinciriyle İlk İlet'ten ezelden beri sudûr etmekte olan küllî bir sistem şeklinde tasarladıkları görülmektedir. Yeni Platoncu düşüncenin etkisiyle ortaya konulan ve geliştirilen sudûr sistemi ilk olarak Fârâbî'de görülmekte, ancak sistemin daha gelişmiş ifadesini İbn Sînâ'da bulmak mümkündür.⁵⁵⁷

Fârâbî'ye göre Tanrı, her bakımdan zorunludur ve âlem de Tanrı'nın zorunluluğundan kaynaklanan bir zorunlulukla var olur. Bu sisteme göre, zorunlu olan Tanrı'nın zorunluluğu âlemin zorunluluğunu da kapsar. Çünkü âlemin zorunluluğu kendisinden değil, Tanrı'dandır.⁵⁵⁸ Tanrı, İlk Sebep'tir, âlem de İlk Sebep'ten zorunlu olarak varlığa gelir. Zorunlu varlık olan Tanrı, her türlü eksiklikten uzaktır ve bütün âlem O'nun kemâlinden ve kendi zâtına ait bilgisinden dolayı varlığa gelir. Dolayısıyla âlem, Tanrı'nın gâyesi değil, İlk Sebep olan zâtından zorunlu olarak taşarak varlığa gelmiştir.⁵⁵⁹

⁵⁵⁵ Proclus, *Kitâbu'l-Îzâh fî'l-hayrî'l-mahz*, s. 3-33.

⁵⁵⁶ Farabi, *Kitâbu Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fazıla*, s. 47; İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 108; İslam filozoflarının düşünce sistemi içinde determinizm kavramının içeriği sebeplilik fikriyle yakından ilgilidir. Bu bakımdan da kavramın hem sebeplilik hem de zorunlu kavramlarıyla iç içe olduğu görülmektedir. Söz konusu bu irtibatın da İslâm filozoflarının (Fârâbî ve İbn Sînâ) Tanrı'yı Zorunlu Varlık olarak değerlendirmelerinden kaynaklandığı düşünülebilir.

⁵⁵⁷ Bir değerlendirmeye göre, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu şekilde bir yaratma modelini temel almasının nedeni, antik çağ Yunan felsefesinde yer alan âlemin ezeliyeti ve ebediliği fikri ile İslâm'ın yaratılmış âlem görüşünü sudûr teorisiyle uzlaştırma çalışmasıdır. Fakat Fârâbî ve onu takip eden İbn Sînâ bu uzlaştırmalarından dolayı birçok tenkide maruz kalmışlardır. Bk. Kemal Sözen, “Gazzalî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. XIII, Sayı, 3-4, 2000, s. 403.

⁵⁵⁸ Fârâbî, *Kitabu's-Siyâseti'l-medeniyye*, s. 15-16; a. mlf., *Kitâbü Ârâu ehli'l-medîneti'l-fazıla*, s. 50-51; Fârâbî, âlemin Tanrı'dan kaynaklanan bir zorunlulukla varoluşunu Tanrı'nın yaratması olarak değerlendirmektedir. Ancak Fârâbî'nin tasvir ettiği Tanrı'nın yaratma eylemi, dinî terminolojideki mutlak yokluktan yaratması gibi olmayıp Yeni Platoncu görüşteki “taşma (sudûr, feyezan)” teorisini esas alan bir yaratma modelidir. Bk. Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc., Kasım Turhan, İstanbul: Birleşik Yayınları, 2000, s. 159.

⁵⁵⁹ Farabi, *Kitâbü Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fazıla*, s. 52.

Fârâbî ile benzer görüşleri paylaşan İbn Sînâ, sudûr sistemini en ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. O, yukarıda da değindiğimiz üzere, öncelikle varlığı vâcib (zorunlu) ve mümkün (olurlu) şeklinde ikiye ayırmış ve mümkün varlığın varolmak için mutlaka bir sebebe muhtaç olduğunu belirtmiştir. Fakat İbn Sînâ'nın sistemine göre mümkün varlıklar zinciri sonsuza kadar geriye gidemeyeceği için mutlaka herhangi bir sebebe muhtaç olmayan bir zorunlu varlıkta durmak zorundadır. Bu zorunlu varlık da bütün sebeplerin kendisine dayandığı ilk ilke olan Tanrı'dır. Tanrı, sudûr sisteminin en başında bulunmakta ve sistemde bulunan bütün varlık safhalarının nedeni olmaktadır. Sudûr sisteminde bulunan bütün varlık dereceleri varoluşunu ilk ilke olan Tanrı'ya borçludur. Dolayısıyla Tanrı, kendisiyle zorunlu varlık olurken diğer bütün varlıklar kendileri bakımından mümkün başkası sebebiyle zorunlu olmaktadır. Başka bir ifadeyle, Tanrı'dan sonra aşağı âleme doğru inen varlık katmanlarında bulunan illetlerden her biri ma'lûlünü icap ettirmektedir. Yani mahiyeti bakımından mümkün olan şeyin varoluşu illeti dolayısıyla vâcib olmaktadır. Dolayısıyla mümkün varlıklar açısından sebep, onların varlığı için zorunludur.⁵⁶⁰ Buna karşılık, İbn Sînâ'nın varlık hiyerarşisinin tepesinde bulunan Tanrı, yani bizâtîhî zorunlu varlık, her bakımdan zorunludur. Tanrı, kendi zorunlu varlığını kendini bilen akıl olarak akletmekte, aklettiği zorunlu varlık hakkındaki bilgisi de zâtı gibi zorunludur. Bütün yönlerden zorunlu olan İlk İlke'nin zorunlu bilgisine uygun bir şekilde varlık vermesi de zorunludur.⁵⁶¹

⁵⁶⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 35-36; İbn Sînâ'nın illetin ma'lûlünü gerektirmesi, yani illet varsa zorunlu olarak ma'lûl de vardır, düşüncesi âlemin ezeliyeti fikrini hatırlattığından dolayı eleştirilere maruz kalmıştır. Hatta Eş'arî kelamcıları tarafından başlatılan itirazların en şiddetlisi Gazzâlî tarafından yapılmış ve *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde de birinci mesele olarak ele alınmıştır. Gazzâlî burada filozofların görüşlerinden dört delil zikretmekte ve onları çeşitli şekillerde eleştirmektedir. Bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife, Filozofların Tutarsızlığı*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 14-47.

⁵⁶¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 119; İbn Sînâ'nın zorunlu kavramını kullanışı, Aristoteles'in kavrama yüklediği manalar ile benzerlik göstermektedir. Zira Aristoteles, zorunlu kavramı üzerinde durarak onun çeşitli anlamlara geldiğini ifade etmektedir. Konumuzla ilgili olarak Aristoteles, zorunlu kavramının, kendileri olmaksızın iyi olanın ne var olabileceği ne de varlığa gelebileceği şey manasına geldiğini belirtmektedir. (Aristoteles, *Metaphysica*, 1015^a) Ayrıca Aristoteles'e göre bazı şeyler zorunluluğunu kendisinden alır, diğer bazıları da zorunluluğunu başka şeylere borçludur. Dolayısıyla bazı şeyler, diğer şeylerde bulunan zorunluluğun kaynağıdır. Bu durumda ilk ve temel anlamında zorunlu olan, basit olandır. Çünkü basit, birçok biçimde bulunması imkânsız olandır. Aksi durumda basit şeyin birçok biçimde olması gerekir. Şu halde ezeli-ebedî ve hareketsiz varlıklar tam, en mükemmel anlamda zorunlu varlıklardır ve her türlü zorunluluğun kaynağıdır. (Aristoteles, *Metaphysica*, 1015^b) Ayrıca filozofa göre İlk Hareket Ettirici, zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak varolması bakımından da onun varlığı İyi olandır. Bu anlamda da o aynı zamanda İlk'dir. Çünkü zorunlu olmak demek, kendisi olmaksızın İyi'nin olması imkânsız olan ve başka türlü olması

Dolayısıyla Tanrı'dan zorunlu olarak varlığa gelen âlem de Kendisiyle Zorunlu Varlık sebebiyle zorunludur.

Teleoloji ile ilişkisi bağlamında, bizim burada tartışma konumuz determinizm ile sudûr ilişkisidir. Şayet determinizmin anlamının sebebin sonucu zorunlu olarak belirlediği şey olarak hatırlarsak, filozofun âlemin varoluş sisteminde Tanrı'nın ve topyekûn âlemin konumunu ve aralarındaki bağı daha iyi kavrarız. İbn Sînâ'nın teleolojik varlık hiyerarşisine göre, sistemin en tepesinde Zorunlu Varlık, İlk İlke olan Tanrı mevcuttur. Tanrı, kendisiyle zorunlu varlıktır. Aynı zamanda kendisiyle zorunlu varlık, ilk ilke olan Tanrı, kendisinden başka diğer varlıkların varlığını zorunlu kılmaktadır. Zorunlu kılmak, sistem gereği zorunlu olmanın gereğidir. Ayrıca vurgulanması gereken diğer bir husus da kendisiyle zorunlu olan Tanrı'nın zâtının sürekliliği gibi kendi dışındakileri zorunlu kılmasının da sürekli olmasıdır. Çünkü zorunlu varlık olan Tanrı hakkında bir an için yok olduğunu veya bazı yönlerden eksik bulunduğunu düşünmek ne kadar imkânsız ise O'nun kendisinden başkasına sürekli olarak varlık vermediğini ya da kendisinden başkasını sürekli zorunlu kılmadığını düşünmek de o derece saçmadır. Benzer şekilde, daha önce de ifade edildiği gibi, Zorunlu Varlık'ın yetkinliğinin kesintiye uğraması veya varlık verme faaliyetinin kesilmesi gibi şeyler söz konusu değildir.

İbn Sînâ'nın sistemine göre, Tanrı'nın zorunlu oluşu ile zorunlu kılışı arasındaki ilişkiden ortaya çıkmaktadır ki, Tanrı varolduğu sürece, yani Zorunlu-İlke-Varlık varolduğu sürece O'nun fiili de varolacaktır. Başka bir ifadeyle, Kendisiyle Zorunlu-İlke-Varlık varolduğuna göre başkasıyla zorunlu-ma'lûl-varlık da varolmalıdır. Bu durumda bütün olarak âlem, varlığını Zorunlu İlke'den alır ve başkası sebebiyle vardır, varlığı da zorunludur.⁵⁶² Tanrı için, kendisiyle zorunlu olmak ve zatı bakımından zorunlu olarak varlık vermek aynı şeydir. Bunlar O'nun zatında birbirinden farklı şeyler değildir. Benzer şekilde Tanrı, yani kendisiyle zorunlu varlık olarak her bakımdan zorunludur. Bununla birlikte bütün âlemin varlık sebebi olan bilgisi de zorunludur. Zira O'nun hem zât hakkındaki bilgisi hem de ilke oluşu hakkındaki bilgisi ve neyin ilkesi

mümkün olmayan, yalnızca tek bir tarzda varolmasının mümkün olduğudur. (Aristoteles, *Metaphysica*, 1072^b)

⁵⁶² İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 190.

olduğu hakkındaki bilgisi zorunludur. Bu durumda bütün yönlerden zorunlu olan İlk İlke'nin zorunlu bilgisine uygun bir şekilde varlık vermesi de zorunludur.⁵⁶³

Görüldüğü üzere, teleolojik olarak İbn Sînâ'nın varlık hiyerarşisinin determinizmle ilişkisi bağlamında meseleye bakacak olursak, bir bütün olarak âlemin illetinin, yani varlık sebebinin Kendisiyle Zorunlu Varlık olduğu görülmektedir. Filozofun sistemine göre, Tanrı ile âlem arasındaki izafette illet-malûl ilişkisinin olduğu aşikârdır. Çünkü varlık mertebeleri açısından sisteme bakıldığında yukarıdan aşağıya doğru inen bir illiyet fikri ön plana çıkmaktadır. Her bir varlık mertebesinde varolan illet-malûl ilişkisini doğru anlayabilmek için de öncelikle metafiziksel anlamda İlk İllet'in konumunun ve özelliğinin iyi analiz edilmesi gerekmektedir.

Filozofun ortaya koyduğu teleolojik sisteme göre Tanrı, bütün olarak âlemin ilkesi ve nedenidir (Fâil Neden).⁵⁶⁴ İbn Sînâ, Tanrı'yı fâil neden olarak kabul etmekle

⁵⁶³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 119, 147; ancak burada bir sorun ortaya çıkmaktadır. Çünkü Zorunlu İlke olan Tanrı'nın varlık verdiği bütün mevcudiyet O'na muhtaç ve bağımlıdır. Böyle bir durumda iken Kendisiyle Zorunlu Varlık'ın başkasına varlık vermek "zorunda" bırakan bir etki söz konusu mudur değil midir? İlhan Kutluer'e göre, bu şekilde etki olmuş olsa bu etki ancak kendi kendine, yani zâtî bir etki olabilirdi. Fakat Tanrı'nın zâtında etki-edilgi gibi birbirinden farklı alanlardan söz etmek İbn Sînâ ontolojisine göre imkansızdır. Dolayısıyla kendisiyle Zorunlu Varlık'ın başkasına zorunlu olarak varlık vermesini bir çeşit "mecburiyet" şeklinde nitelemek doğru değildir. Bk. İlhan Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, s. 191; İbrahim Medkûr ise "el-İlâhiyyât" neşrine yazdığı girişte benzeri bir yaklaşımda bulunarak, Tanrı hakkında böylesi bir zorunluluktan bahsetmenin O'nu âlemin genel düzeni içine tutsak etmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bk. İbrahim Medkûr, "Şifâ'nın Metafizik (Fizikten Sonrası)ine Giriş", trc., Mübahat Türkel Küyel, İbn Sînâ, *Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, derleyen: Aydın Sayılı, Ankara 1984, s. 425; benzer tartışmanın kelâmcı düşünürlerce de yapıldığı görülmektedir. Kelâmcı düşünürler tarafından Tanrı'nın fiillerinin iradî olarak mı yoksa zorunlu olarak mı yaptığı tartışılmıştır. Ömer Türker, yapmış olduğu bir çalışmada Eş'ârî, Mâtürîdî ve Kâdî Abdulcebbar'ın konuyla ilgili görüşlerinde birtakım açmazların olduğunu ve bu açmazların da Eş'ârî'nin düşüncesinin ilâhî ilimle ilişkilendirilerek yeniden yorumlayan Gazzâlî aşmıştır. Ömer Türker, Gazzâlî'nin yaklaşımını en tutarlı çözüm olduğu kanaatinde. Bk. Ömer Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. XVII, 2007, s. 1-24.

⁵⁶⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 71, 147-148; Michael E. Marmura, "The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna", *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, New York 1984, s. 172, 177-178; ancak burada, filozofun varlık veren olarak kabul ettiği Fâil Neden'i gerçek neden, doğal düzlemdeki fâil nedenleri ise hareket ettirici neden olarak kabul ettiği hatırlanmalıdır. İbn Sînâ, bütün varlıkların İlk İlke'sinin Tanrı olduğunu söylerken illetlerin sonlu olduklarını da vurgular. Zira ona göre, illetler bütün yönlerden sonludur. Her illet tabakasında bir ilk ilkenin varlığı söz konusudur. Ancak hepsinin ilkesi birdir. Bu ilke ise bütün mevcudâtın farklılık gösterir. Bu anlamda sadece Tanrı'nın varlığı zorunludur. Tanrı dışındaki bütün mevcudâtın varlığı ise O'ndandır. Konuya illet-ma'lûl ilişkisi çerçevesinde bakacak olursak, bir şeyin illetinin varlıkla birlikte bulunması zorunludur. Şayet ma'lûl düşünüldüğünde onun illetinin olduğu, bu illetin de bir sebebinin bulunduğu varsayımına bağlı olarak, illet-ma'lûl ilişkisinin sonsuza değin sürdürülmesi imkânsızdır. Çünkü hem ma'lûl hem onun illeti hem de illetin illeti olmak üzere hepsi birbirine göre düşünüldüğü takdirde illetin illeti, diğer iki şeyin mutlak olarak ilk sebebi olma niteliği kazanır ki,

birlikte, O'nun fâil neden olarak bütün varlıkların varoluş sebebi olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca o, Tanrı'nın fâil neden olmasını cisimlerdeki hareketin tabii prensibi anlamında olmadığını ve Tanrı'nın her şeyin gerçek nedeni olduğunu belirtmektedir.⁵⁶⁵ Tanrı'yı bütün varlığın varoluş sebebi olarak illet kabul eden mezkûr sisteme göre, illetin illet olabilmesinin birtakım prensipleri olması gerekir. Filozofun illiyet teorisi ile zorunlu kavramı yakından ilişkilidir. Şayet illet, ma'lûl olan her şeyin illeti olunca bütün ma'lûllerden her birine kıyasla ve mutlak olarak varlığı zorunludur. İlet, herhangi bir ma'lûlün illeti ise ma'lûl nasıl olursa olsun illetin o ma'lûle kıyasla varlığı zorunludur, fakat kendinde varlığı mümkündür. Ma'lûlün zâtı dikkate alındığında onun varlığı zorunlu değildir. Şayet onun zâtı gereği zorunlu olduğu varsayıldığında, illeti olmaksızın varlığı zorunlu olur. Yine zâtı bakımından ma'lûlün varlığının bulunması imkânsız değildir. Aksi halde illetle varolmazdı. Dolayısıyla ma'lûlün zâtı, illetinin olması veya olmaması şartı olmaksızın kendisi bakımından varlığı mümkündür. Onun varlığı illetle zorunlu olur. Yani ma'lûl varsa mutlaka onun illeti vardır. Ancak illetin ma'lûlle zorunlu olması mümkün değildir. Çünkü illet ya zâtı bakımından ya da kendisinden başka bir şey sebebiyle zorunludur. İlet, başkası sebebiyle zorunluluğa sahip olmuşsa, bu durumda bir başkası da ondan zorunluluk alabilir. Şu halde ma'lûl, zâtı bakımından mümkündür. İlet ise zâtı bakımından ya zorunlu ya da mümkündür. Eğer zorunluysa onun varlığı mümkünün varlığından daha gerçektir. Eğer onun varlığı mümkünse o, ma'lûl ile zorunlu olmaz. Oysa ma'lûl, illet zorunlu olduktan sonra zorunlu olur. Dolayısıyla illet zorunlu olduğunda bu, ma'lûle kıyasla değildir. Buna karşılık ma'lûlün zorunluluğu illete kıyasladır.⁵⁶⁶

son iki şeyin ilk illete ma'lûl olma nispeti söz konusudur. Son iki şeyden biri, bir aracıyla ma'lûl iken diğeri aracısız sebepli olur. Fakat iki şeyin de o illete ma'lûl olma nispeti vardır. İlk illetin konumu, sonuncu ve ortada olan illetten farklıdır. Çünkü ma'lûle doğrudan bağlantılı olan ortadaki illet, tek bir şeyin sebebi olma niteliği taşır. Ancak sondaki ma'lûl, hiçbir şeyin illeti konumunda değildir. Ortada olan ise bir tarafın illeti olurken, diğer yanın da ma'lûl olma özelliğine sahiptir. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 70-71.

⁵⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 262-263.

⁵⁶⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 22-23; a. mlf., *el-Mebde' ve'l-me'ad*, s. 3-4; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 263; Gazzâlî, sebeplilik düşüncesinde sebebin sonucu zorunlu kıldığı fikri konusunda filozofları eleştirir. Ancak Gazzâlî, her ne kadar filozoflara çok ağır eleştiriler yöneltse de kendisinin, konuyla ilgili çelişkiye düştüğü dikkat çekmektedir. Nitekim o, bir taraftan zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramlarının aklî olması gerektiğini ifade ederken, diğer taraftan da tabiatta cereyan eden olayları imkân şeklinde değerlendirerek Tanrı'nın kudretini çelişmezlik ilkesi çerçevesinde değerlendirmesi bir çelişki oluşturmaktadır. Konuyla ilgili bk. Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004, s. 145 vd.

İbn Sînâ'nın söz konusu illiyet teorisinde illet-ma'lûl ilişkisi, Tanrı-âlem bağlamında düşünüldüğünde, bütün olarak âlemin varlığını ve zorunluluğunu Tanrı'dan aldığı ortaya çıkmaktadır. Zira mezkûr sisteme göre, varlık hiyerarşisinin en tepesinde zorunlu varlık olan Tanrı, bütün yetkinliği ile fâil illet olarak durmaktadır.⁵⁶⁷ Bu bakımdan da bütün kozmik varoluşun illeti, mutlak anlamda zorunlu olduğundan bir bütün olarak kozmik süreçler içinde herhangi bir varlık ya da oluşun illeti o varlık ya da oluşa kıyasla zorunlu olmaktadır. Yani âlemin kendi içinde, varoluş zincirindeki her varlık düzeyinde bulunan illet, İlk İllete kıyasla zorunlu olmakta ve ma'lûlünü de zorunlu kılmaktadır. Ancak bu, kendisi bakımından değil İlk İllet'e kıyasladır ve ma'lûl de hakikatini illetten almaktadır. Bu ise illete, ma'lûl karşısında bir öncelik vermektedir. Fakat bu, zaman bakımından değil, sadece ontolojik anlamda bir önceliktir.⁵⁶⁸

İbn Sînâ'nın illiyet teorisinde sebep ile sonuç arasında herhangi bir zaman aralığının olması söz konusu değildir. Zira filozofun sisteminde, sebep-sonuç arasındaki bağ, herhangi bir gecikme olmadan kurulmuş ve sisteme göre eğer illet varsa zorunlu olarak malûlün de bulunması gerektiği düşünülmüştür. İbn Sînâ'dan önce mezkur fikir Fârâbî tarafından da ifade edilmiştir. Nitekim Fârâbî'ye göre, illetin malûlüyle birlikte bulunması zorunludur. Eğer illet, malûlüyle birlikte değilse, o gerçek anlamda illet değildir.⁵⁶⁹ İbn Sînâ'nın sistemine göre, illet malûlüyle birlikte bulunmak zorunda ve İllet olan Tanrı'nın varlığı sürekli olduğundan dolayı O'nun sebebi olduğu ma'lûlünün de varlığı sürekli olmalıdır. Şayet bu şekilde olmazsa O gerçek illet olmaya lâyık değildir. Çünkü bu illet, bir şey için mutlak yokluğu reddetmekte ve ona tam varlığı vermektedir. Bundan dolayı İbn Sînâ, ma'lûlün kendi kendine değil, ve mutlaka bir illet

⁵⁶⁷ İbn Sînâ'nın Tanrı'yı Fâil İllet kabul etmesi, dolayısıyla her fiilin bir fâili olduğu düşüncesi İbn Rüşd tarafından eleştirilmektedir. Zira İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın İlk İlke'nin ispatı konusunda başvurduğu bu yöntemin kelâmcıların yöntemi olduğunu ifade etmektedir. Konuyla ilgili bk. Ömer Mahir Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn", *Divan*, Sayı X, 2001/1 s. 145-172.

⁵⁶⁸ İbn Sînâ'nın illet-ma'lûl ilişkisinin tahlilinden zorunluluğun illetten kaynaklandığı, bütün âlemdeki zorunluluğun ilkesinin İlk İllet olduğu ortaya çıkmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 22-23; a. mlf., *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 3; a. mlf., *en-Necât*, s. 262-263; İbn Sînâ, Tanrı'nın âleme ontolojik bakımdan önceliği konusunda eserinde şu vurguyu yapar: "Fiilin doğuşu Hakku'l-Evvel'den itibaren, salt başlangıca oranla zamansız bir öncelik görünümündedir. Yalnız eskiler sebeplilik ilişkilerini açıklamak istedikleri ve öncelikten söz etmek zorunda kaldıkları zaman, konuşma şekilleri, yanlış olarak, İlk'in fiilinin geçici ve önceliğinin de geçici öncelik olduğu izlenimini vermektedir. Bu, yanlıştır, hatalıdır." O'nun önceliği devamlı olan bir önceliktir. Bk. İbn Sînâ, *Şerhu Kitâb-i Esulucya*, s. 47.

⁵⁶⁹ Fârâbî, *et-Ta'likât*, s. 6; krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 12.

sebebiyle olduğunu belirtmektedir. Fakat İbn Sînâ, illetin ma'lûlünden önce olmasını zaman bakımından değil, zât bakımından olduğunu vurgulamaktadır. Başka bir ifadeyle filozof, metafiziksel anlamda fâil illetin malûlüne zaman bakımından değil, ontolojik açıdan tekaddüm ettiğini ifade etmektedir.⁵⁷⁰ Fakat filozofun ileri sürmüş olduğu bu fikir, İlk İllet olarak Tanrı'nın ibdâ edici faaliyetiyle birlikte ma'lûl durumundaki âlemin de ezelden beri mevcut olması gerektiğini ima etmektedir.⁵⁷¹ İbn Sînâ, Bizâtihi Zorunlu Varlık'a (es-Sebebü'l-Evvel) kıyasla diğer bütün varlığın ibda' edilmiş olduğunu belirtmektedir.⁵⁷² Ancak burada filozofun ibda' kavramına verdiği mana oldukça önemlidir. Yukarıda Zorunlu Varlık olan Evvel'in 'Bir' olduğu ve her şeyi öncelediği ve ayrıca varlığında hiçbir şeye muhtaç olmadığı söylendi. Bununla birlikte İlk İlke olan Tanrı'nın dışındaki bütün varlıkların varolmak için bir sebebe ihtiyaçları bulunduğu, yani zâtlarının mümkün olduğu, dolayısıyla nedenli (ma'lûl) oldukları ve nedenliliğin de kaçınılmaz olarak Zorunlu Varlık el-Evvel'de son bulduğu anlaşılmıştı. Buna göre filozofun ortaya koyduğu sisteme göre, zâtı gereği Bir (el-Vâhid) ve zâtı gereği mevcut olan İlk İlke'den başka her şey varlığını başkasından almakta ve başkası sebebiyle mevcut olmaktadır (eys). Dolayısıyla Tanrı'nın dışındaki varlıklar, kendi zâtı bakımından mevcut değildir (leys). İşte bir şeyin ibda' edilmiş (mübda') olmasının, yani varlığını başkasından almasının manası budur. Çünkü mümkün varlık, kendi zâtı bakımından mutlak yokluğu hak etmektedir. Mümkün varlığın yokluğu hak etmesi sadece maddesiyle veya sûretiyle değil, bilakis hem maddesi hem de sûretiyle, bir bütün olarak yokluğu hak etmektedir. Bu bakımdan mümkün varlığın var olmak için Bizâtihi Zorunlu Varlık'a muhtaç oldukları daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu ise bütün mevcudâtın, İlk Sebep olan Tanrı'ya kıyasla ibda' edilmiş olduğu manasına gelmektedir.⁵⁷³

⁵⁷⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 12, 22; Robert Wisnovsky, illet ve ma'lûlün aynı zamanda var olduğu düşüncesinin içkin ve aşkın sebepler arasındaki ayrımın Aristoteles'in Yeni-Eflatuncu şarihlerine kadar geriye giden bir ayrımı yansıttığını belirtmektedir. Bk. Robert Wisnovsky, "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology", *Quaestio*, V. II, Yıl 2002, s. 97-123.

⁵⁷¹ İbn Sînâ, filozofların bir şeye tam varlığını vermeye "ibda'" dediklerini ifade etmektedir. Ona göre, ibda', "bir şeyi mutlak olmamaktan (leys) sonra oldurmaktır (teyis)". Bu İbn Sînâ'ya göre en üstün varlık verme tarzıdır. Filozof, hükemânın buna yokluktan sonra varolmayı kastederek "ibda" ismini verdiklerini belirtir. Bu bağlamda o, ibda kavramını gerçek yaratma olarak değil, "tekvin" şeklinde kabul eden farklı yaklaşımlara yer vermektedir. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 12-13.

⁵⁷² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 86.

⁵⁷³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 86.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılmaktadır ki İbn Sînâ, ibda' kavramına "özü bakımından varolmayıp varlığını başkasından almak" manası vermektedir. Ayrıca İbn Sînâ, mutlak ibda'dan söz etmektedir. Ona göre mutlak ibda', araya herhangi bir yokluk girmeden ve aracısız olarak mevcutların cevherinden varedilmesidir. Mutlak ibda', mutlak var etmedir (et-te'yîsü'l-mutlak). Başka bir ifadeyle, mutlak ibda' anlamında şeylerin var edilmesi, "kesinlikle yokluğun mümkün olduğu bir var etme değil, aksine ebediyeti muhtemel olan şeyde yokluğu mutlak olarak engelleyen bir var etmedir."⁵⁷⁴ Dolayısıyla filozofun bu ifadesinden mutlak yokluğu reddettiği de anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu sudûr sistemi, mekanik olmayan determinist bir hiyerarşi sistemidir. Varlıklar hiyerarşisinin en tepesinde İlk Sebep olan Tanrı bulunmakta, ancak Tanrı'nın varlıkları öncelemesi zamansal açıdan değil, ontolojik bakımındadır. Mezkûr sistemde Tanrı, bizâtihî zorunlu varlık olurken Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklar da O'nun sayesinde var olmakta, filozofun ifadesiyle, ibda' edilmektedirler.

Yukarıda zikredilen bu hususlar, âlemde illet-ma'lûl ilişkisinin varlığını göstermektedir. İlliyet zinciri İlk Sebep olan Tanrı'da son bulmaktadır. Başka bir açıdan İbn Sînâ, nedenselliğin dış dünyada birbirine bağlı olarak meydana gelen olaylar gibi, insan zihni için de bir kanun özelliği gösterdiğini ve buradan hareketle, zihnin dış dünyada gözlemlenebilen bir sonuçtan sebebe gitme kabiliyeti olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla filozof, insan zihnindeki sebeplilik düşüncesinden dış dünyadaki bir sonuca ulaşmayı sağladığını ifade etmektedir.⁵⁷⁵ Ayrıca burada filozofun determinizmi dış dünyada da karşılığı olan objektif bir realite olarak gördüğü dikkat çekmektedir.⁵⁷⁶ İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde görülen illet-malul ilişkisi aynı zamanda teleoloji bağlamında âlemdeki düzen ilişkisi ile ilgilidir. Çünkü filozofun sisteminden anlaşılmaktadır ki, sebeplilik düşüncesiyle düzen problemi birbiriyle sıkı bir ilişki içindedir.

⁵⁷⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 86; ayrıca bk. A. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 139.

⁵⁷⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 12; İbn Sînâ, bu düşüncesiyle Bâkılânî'nin eleştirilerine de cevap vermiş olmaktadır. Bk. Michel E. Marmura, "Avicenna on Causal Priority", *Islamic Philosophy and Mysticism*, nşr. P. Morewedge, New York 1981, s. 72.

⁵⁷⁶ İlhan Kutluer, "Determinizm" md., s. 217.

3.2. Sudûr ve Âlemdeki Düzen İlişkisi

Teleoloji kavramının içine aldığı kavramlardan biri olan düzen terimi, Arapça n-z-m kökünden türemiş bir isim olarak nizam karşılığı kullanılmaktadır.⁵⁷⁷ Ayrıca lügâtta, incileri iple bir araya getirmek anlamına gelen düzen kelimesi, istilâhta, aklın gerektirdiğine uygun biçimde, delâletleri mütenâsib ve manaları düzenlenmiş olarak, kelimelerin ve cümlelerin derlenmesi manasındadır.⁵⁷⁸ İslâm metafizik düşüncesinde genellikle âlemdeki düzeni ifade etmek üzere, bu kavram, klasik ahlâk ve siyaset kitaplarında da toplum düzeni anlamına gelen nizâmü'l-âlem⁵⁷⁹ tamlamasıyla kullanılmaktadır. Eski Yunan felsefesinde ise âlem anlamına gelen kosmos (zıddı, khaos) terimi aynı zamanda düzen demektir. Yani, daha önce detaylı bir şekilde yer verdiğimiz gibi, İslâm düşünürleri tarafından kullanılan nizam kelimesinin karşılığında kullanılan düzen terimi, Eski Yunan felsefesinde kosmos sözcüğü ile karşılık bulmaktadır.

Kosmos, duyulur ve algılanabilir âlemdir. Bu kavramın Osmanlıca'daki karşılığı ise âlem-i mahsûsât'tır. Söz konusu kavram aynı zamanda süs, düzen, doğal ve görülebilir âlem, fizik âlem anlamlarını içerir. İngilizce karşılıkları ise “ornament, order, the physical, visible universe”⁵⁸⁰ olup, Fransızca ordre,⁵⁸¹ Almanca ordnung ve befehl ile karşılık bulmaktadır. Düzen kavramı, birçok öge arasında, çeşitli açılardan (zaman, mekân, mantık, estetik, ahlâk, varlık vb. bakımlardan) kurulan ahenkli bağlantı ve bir şeyin, bir hiyerarşi veya dizi içindeki yerini ifade eder.⁵⁸²

Eski Yunan felsefesinde kosmos⁵⁸³ sözcüğü ile karşılanan düzen kavramı, Epicuroscular tarafından “isnomia” (denge)⁵⁸⁴ terimi ile ve İslâm düşüncesinde de

⁵⁷⁷ İbn Manzur, “nzm” md., *Lisanü'l-Arab*, C. III, s. 667.

⁵⁷⁸ Seyyid Şerif el-Cürcânî, “nazm” md., *Kitabu't-Ta'rîfât*, (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut: 1987, s. 310; Tr. trc., *Arapça-Türkçe.Terimler Sözlüğü*, trc., Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997, s. 238.

⁵⁷⁹ İbrahim Medkûr, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, Kahire 1983, s. 201.

⁵⁸⁰ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 201.

⁵⁸¹ A. Lalande, “ordre” md., *Mevsuatu Lalande el-Felfesiyye*, II, s. 917.

⁵⁸² Ahmet Cevizci, “Düzen” md., *Felsefe Sözlüğü*, s. 563.

⁵⁸³ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 201.

⁵⁸⁴ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, trc., Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi, 2001, s. 417.

“nazm, intizam, i’tilâf, irtibât, tertîb, tersîf, te’lîf, tevâfuk ve muhkem”⁵⁸⁵ kelimeleri ile ifade edilmektedir.⁵⁸⁶

İslâm filozoflarının düzen manasında çeşitli ifadeler kullandığı görülmektedir. Kindî, düzen anlamında “terkîb”⁵⁸⁷ kelimesini kullanırken, Fârâbî’nin de “tertîb, i’tilâf, irtibât, intizâm” kelimelerini kullandığı göze çarpmaktadır.⁵⁸⁸ İbn Sînâ ise âlemdeki düzeni ifade etmek için “tertîb”,⁵⁸⁹ “düzen (nizâm)”, “iyilik (hayır)”, “güzellik (hüsn)” ve “uygunluk (salâh)”⁵⁹⁰ kelimelerini kullanırken, bazen de “iyilik düzeni (nizâmu’l-hayr)”, “bütündeki iyilik düzeni (nizâmu’l-hayr fi’l-küll)”⁵⁹¹ terkiplerini kullanmaktadır. Ayrıca filozof, farklı şekillerde düzenle ilgili olarak “düzenin güzelliği (hüsnü’n-nizâm)”,⁵⁹² “en güzel düzen (ahsenü’n-nizâm)”,⁵⁹³ “bütünün seçilmiş güzel düzeni (nizâmu’l-küll’l-haseni’l-muhtâr)”,⁵⁹⁴ “değerli düzen (en-nizâmu’l-fâzıl)”,⁵⁹⁵ “değerli tertip (et-tertîbu’l-fâzıl)”,⁵⁹⁶ gibi bazı ifadeler kullanmaktadır.

Bizim burada konumuz metafizik anlamda düzen olduğu için İbn Sînâ’nın kozmik düzeni metafizik olarak nasıl ifade ettiğini ele alacağız. Filozofun kozmik

⁵⁸⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 64.

⁵⁸⁶ Nizam bir delil olarak günümüzde “akıllı tasarım” (intelligent design) şeklinde formüle edilmiştir. Söz konusu akıllı tasarım delilinin savunucuları da Michael J. Behe, William A. Dembski ve Stephen C. Meyer’dir. Nitekim onlar, *Science and Evidence for Design in the Universe* (San Francisco 2002) adlı ortak bir çalışmada konuyla ilgili düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Türkçe’ye tercümesi yapılan eserde, William A. Dembski, zorunluluk, rastlantı ve tasarım kavramlarının bilimsel açıklamasının yapılabileceği üzerinde dururken, Stephen C. Meyer de tasarım delilini DNA moleküllerini şekillendiren nükleotid bazların karmaşık ve özel dizilimindeki genetik bilginin kökeni üzerinde durmuş ve bunun rastlantı ve zorunluluk gibi kavramlarla değil, ancak tasarım kavramıyla açıklanabileceğini iddia etmiştir. Michael J. Behe ise “Temel bir işleve katkıda bulunan, hayli uyumlu, etkileşim içinde olan parçalardan oluşmuş ve herhangi bir parçanın çıkarılması durumunda sistemin işlevinin fiilen sona erdiği”, “indirgenemez ölçüde karmaşık” olan biyolojik sistemleri üzerinde durmakta ve zikredilen bu sistemin evrimin tadrîcî sürecinde hâsıl olmasının imkansız olduğunu vurgulamaktadır. O, ayrıca söz konusu biyolojik sistemlerin doğal seçme varsayımıyla açıklanamayacağını ileri sürmektedir. Bk. Michael Behe, William A. Dembski, Stephen C. Meyer, *Evrenin Bilinmeyen Tarihi Tasarım*, trc., Orhan Düz, İstanbul 2004.

⁵⁸⁷ Bk. Kindî, “Kitâb fi’l-Felsefeti’l-ûlâ”, s. 160.

⁵⁸⁸ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli’l-medineti’l-fazıla*, s. 57.

⁵⁸⁹ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 157.

⁵⁹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 112, 113; a. mlf., *Şerhu Kitâb-i Esûlûcyâ*, s. 65; a. mlf., *Şerhu Kitâb-i Harfi’l-lâm*, s. 25; a. mlf., *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, s. 88.

⁵⁹¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 112, 113, 147; a. mlf., *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, s. 88; a. mlf., *er-Risâletü’l-Arşîyye*, s. 29.

⁵⁹² İbn Sînâ, *er-Risâletü’l-Arşîyye*, s. 28.

⁵⁹³ İbn Sînâ, *İşaratlar ve Tembihler*, s. 168; a. mlf., *er-Risâletü’l-Arşîyye*, s. 28; a. mlf., *et-Ta’likât*, s. 157.

⁵⁹⁴ İbn Sînâ, *Uyûnü’l-Hikme*, s. 58.

⁵⁹⁵ İbn Sînâ, *Şerhu Esûlûcyâ*, s. 62.

⁵⁹⁶ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 17.

düzeni ifade etmek için kullandığı ifadelerden de anlaşıldığı üzere, onun sistemine göre âlemde mükemmel bir nizam vardır. İbn Sînâ, âlemin tek bir düzeni olduğunu⁵⁹⁷ ve bu varolan düzenden daha iyi ve mükemmeli olmadığını ifade etmektedir.⁵⁹⁸ Ona göre, âlemdeki bu mükemmel düzen, dört unsurun dizilişi, ay altı âlem ile ay üstü âlem arasındaki ilişkide ve gök cisimlerinin yeryüzüne olan etkisinde olduğu gibi, en temelde âlemin mekanik olmayan determinist işleyişinde ortaya çıkmaktadır.⁵⁹⁹ Filozofun ifade ettiği söz konusu bu kozmik düzende her varlık, yetkinliğine göre varlık hiyerarşisindeki yerini almaktadır. Onun kozmolojisinin dayandığı sudûr nazariyesine göre, varlık hiyerarşisinin en tepesinde bütün yetkinliklere sahip olan Tanrı bulunmaktadır ve diğer her varlık, özü bakımından sahip olduğu yetkinlik derecesine göre varlık hiyerarşisindeki yerini almaktadır. Ancak konunun daha anlaşılır olması bakımından sudûr teorisine kısaca değinmemiz yerinde olacaktır.

Bir şeyden doğmak, akmak, çıkmak, zuhur etmek gibi manalara gelen sudûr, her şeyin “Bir” olandan, yani âlemin Tanrı’dan çıktığını ifade etmek için kullanılan felsefî bir kavramdır. Yoktan yaratmayı reddeden sudûr teorisi, kâinatın meydana gelişini yorumlamak amacıyla tasarlanan felsefî bir doktrindir.⁶⁰⁰ Sudûr yerine aynı zamanda “akmak, taşmak, fışkırmak” manasındaki feyz kelimesi de kullanılmaktadır. Kavramın Batı dillerindeki karşılığı ise procession, emanation terimleridir.⁶⁰¹

Önce Fârâbî’nin, ardından da İbn Sînâ’nın benimsediği sudûr teorisinde ikisi manevî (ma’kûl), biri maddî (mahsus) olmak üzere üç varlık alanı bulunmaktadır. Sistemin en başında ve en üstte mutlak bir olan Tanrı vardır. Daha sonra sayıları on olan göksel akıllar gelmektedir. En altta ise mükemmellikten en uzak ve eksikliği temsil eden şekilsiz bir madde (heyûlâ) bulunmaktadır. Bu sistemde göksel akıllar veya ruhanîler Tanrı ile maddî kâinat arasında aracı işlevi görmektedirler. Dolayısıyla sudûr sistemini, yukarıdan aşağıya, aşağıdan yukarıya inip çıkan bir dönme dolap düşünürsek, burada maddî ve manevî varlıkların yeri, mahiyet ve fonksiyonları belirlenmiş olduğundan aynı zamanda mekanik olmayan determinist bir sistem olarak da kabul

⁵⁹⁷ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 14.

⁵⁹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 160; a. mlf., *Şerhu Kitâbi harfî’l-lâm*, s. 25; a. mlf., *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, s. 88.

⁵⁹⁹ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, s. 88-90.

⁶⁰⁰ A. Lalande, *Mevsuatu Lalande el-Felfesiyye*, I, s. 276.

⁶⁰¹ Mahmut Kaya, “Sudûr” md., *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, s. 467; ayrıca bkz. De Boer, “Feyz” md., *İA*, İstanbul: MEB Yayınları, 1988, IV, s. 589-592.

edebiliriz. Söz konusu bu sistemde oluş merdiveni, çokluk ve noksanlık bakımından sürekli bir artış içersinde, yani en yetkin olandan en noksan olana doğru bir iniş ve noksanlık bakımından bir artış vardır. Yetkinlik bakımından farklı mertebelerin olduğu bu sistem, en temelde bütün yetkinliklerin sahibi olan Tanrı'ya bağlanmaktadır.

Filozofun söz konusu varlık hiyerarşisinin tepesinde bulunan ve bütün varlıkların İlk İlke'si olan Tanrı, daha önce de değinildiği gibi her bakımdan zorunludur. Bununla birlikte âlemdeki bütün varlıkların varolma sebebi olan bilgisi de zorunludur. Buna bağlı olarak âlem de zorunlu olmaktadır. Buradan hareketle, âlemdeki düzenin de zorunlu olduğunu ve mezkûr düzenin de en mükemmel düzen niteliği taşıdığını söylemeliyiz.⁶⁰² İbn Sînâ'nın bu düşüncesi, Aristoteles'in âlemde bir düzenin bulunduğu ve bunun da zorunlu olduğu düşüncesi ile örtüşmektedir.⁶⁰³

İbn Sînâ'nın düşünce sistemine göre, varlıkların düzeni, İlk'in katından başlar. Buna göre, en başta Evvel vardır, daha sonra da sırasıyla diğer her şey gelir. İlk'ten sonra gelen her şey, İlk'ten daha aşağı mertebede bulunur ve dereceler aşağıya doğru sıralanır. Bunların ilki, akıllar denilen soyut-ruhanî meleklerin derecesi, sonra nefisler denilen ruhani meleklerin derecesi gelir. Sonra göksel cisimlerin mertebeleri gelir ki sonuncuya ulaşınca kadar bunların bir kısmı diğerlerinden daha üstündür. Bunlardan sonra da oluş ve bozuluşa uğrayan sûretlere konu olan maddenin var olduğu ay altı âlemi başlar.⁶⁰⁴

Tanrı'nın ilk ilke, ilk sebep ve en mükemmel varlık olduğu yukarıda belirginleşti. Artık Tanrı'dan sonra gelen on akıl ve ay altı dünyasını incelememiz gerekir. Tanrı'dan sonraki varlıkları da mükemmellik derecelerine göre bir sıralamaya tabi tutacağız. Bu yüzden önce on akıl, daha sonra da ay altı âlemi inceleyeceğiz.

3.2.1. Ay Üstü Âlem Düzeni: Kozmik Akıllar, Gök Cisimleri ve Faal Akıl

İbn Sînâ'nın teleolojik sistemine göre varlık hiyerarşisi, İlk'in katından başlar. Bütün varlıkların kendisinden var olduğu İlk İlke'nin herhangi bir amacının olmadığı

⁶⁰² Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 119.

⁶⁰³ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 300^b, s. 187; Aristoteles, bu hususta Platon'u eleştirir. Ona göre, Platon'da olduğu gibi âlem hakkında önce düzensiz nesneler vardı, sonra Tanrı bunları düzenledi, gibi düşünmek yanlıştır. Âlemde zaten düzen vardı. Bunu da doğadaki nesnelerin düzenli hareketinden anlayabiliriz. Bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 300^b, s. 187; a. mlf., *Metaphysica*, 1073^a; krş., Platon, *Timaeus and Critias*, s. 42.

⁶⁰⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 180-181.

daha önce açıklığa kavuşmuştu.⁶⁰⁵ Bütün âlem, İlk İlke'den herhangi bir kasıt olmadan O'nun cömertliği sayesinde yok iken varolmuştur. Varlıkların varoluşunun ve onun en mükemmel düzeninin ilkesi, İlk İlke olan Tanrı'nın zâtıdır. Tanrı, varlıktaki iyilik düzeninin (en-nizâmü'l-hayr) özü gereği ilkesi olan zâtını akleder.⁶⁰⁶ Varlıktaki iyilik düzenini akletmesi, bu düzenin nasıl olabileceğini ve bütünün varlığının O'nun aklettiğinin gereğine göre olabilecek en üstün/en mükemmel tarzda, nasıl meydana geldiğini akletmesini gerektirir. Çünkü O'nun katındaki akledilir hakikat bizzat bilgi, kudret ve irâdedir. Biz insanlar, tasavvur ettiğimiz şeyi gerçekleştirirken onun varolması için kasıt, hareket ve iradeye muhtaç olurken İlk İlke hakkında bu şekilde bir şey söz konusu değildir. O'nun akletmesi, hem aklettiği tarzda varlığın hem de varlığının gereği ve ona tâbi olarak kendisinden meydana gelen şeylerin illetidir. O, varlığın zâtından ayrı bir taşmayla taşıdığı mevcuttur. Dolayısıyla kozmik düzenin ilkesinin Tanrı'nın bilgisi olduğu açıktır.⁶⁰⁷ Bütün varlık da belli bir tertip (silsiletü't-tertîb) ve sıra düzeni içinde Tanrı'dan sudûr etmektedir.⁶⁰⁸

Tanrı, İbn Sînâ'ya göre, her bakımdan maddeden uzak, zorunlu varlıktır. Varlık, O'ndan gereklilik (alâ sebîli'i-lüzûm) yoluyla meydana gelir. Zorunlu Varlık Tanrı, madde ve maddenin ilineklerinden uzak olduğu için aynı şekilde O'nun en yakınında duran varlık dünyası da madde ve maddenin ilineklerinden uzak olmalıdır. Bundan dolayı İlk İllet'ten meydana gelen şey, zâtı ve mahiyeti de bir maddede bulunmaksızın sayıca bir'dir. Çünkü O'ndan meydana gelen şey, başka bir sebep dolayısıyla değil, O'nun zâtı nedeniyle varolmuştur. Cisimlerden herhangi bir şey veya cisimlerin yetkinliklerinden ibaret olan sûretlerden hiçbirisi, O'nun yakın malûlû değildir. Aksine ilk malûl, sırf akıl'dır. Çünkü o, maddede bulunmayan bir sûrettir ve ayırık akılların da ilkidir. Benzer şekilde, İlk İllet'ten sudûr edenin cisim olmaması gerekir. Zira her cisim madde ve sûretin birleşmesinden meydana gelir. Madde ve sûretin her ikisi de ya iki sebebe ya da iki yönü olan tek bir sebebe muhtaçtır. Bu durumda onların her ikisinin de İlk Sebep olan Tanrı'dan sudûr etmesi imkânsızdır. Şu halde Tanrı'dan ilk sudûr edenin

⁶⁰⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 146.

⁶⁰⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 147.

⁶⁰⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 147.

⁶⁰⁸ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 36.

cisim değil, manevî bir cevher niteliği taşıdığı, yani İlk Akıl olduğu açığa çıkmıştır.⁶⁰⁹ Ayrıca filozof, yokluktan varlığa çıkarılan ilk şeylerde ikilikleri sebebiyle, herhangi bir şekilde zorunluluğun ve çokluğun bulunması gerektiğini belirtmektedir. İlk İlke'den sudûr eden ilk ma'lûl, İlk Akıl da, özü bakımından mümkün ve İlk İlet sebebiyle zorunlu varlıktır. Onun varlığının zorunluluğu, akıl olmasından dolayıdır. İlk Akıl, kendi zâtını akleder ve zorunlu olarak da İlk'i akleder. Onda, bir çokluk anlamının bulunması zorunludur. Bu çokluğun anlamı, onun kendi zâtını mümkün varlık olarak akletmesi, varlığının zorunluluğunun zâtı gereği akledilir olan İlk'ten çıktığını akletmesi ve İlk'i akletmesidir. Ondaki çokluğun sebebi İlk İlke değildir. Aksine, ondaki çokluğun sebebi kendi özüdür. Ona İlk İlke'den gelen şey, varlığının zorunluluğudur. O'nun İlk İlke'yi akletmesi ve kendi zâtını akletmesinin oluşturduğu çokluk, İlk'ten gelen varlığının zorunluluğunun gereği olan bir çokluktur.⁶¹⁰ Ancak bu İlk Akıl'da çokluk anlamı bulunmakla birlikte, İlk Akıl, Tanrı'nın dışındaki varolanlar içinde birlik ve yetkinlik bakımından ilk sırada gelmektedir.

Kendisi de Tanrı gibi, bir olan ilk ma'lûl, "Bir'den ancak bir çıkar" (el-vâhidu lâ yesduru anhu ille'l-vâhid) ilkesince Bir olan Tanrı'dan sudûr etmektedir. Böylece iki tane, bir ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri sebepsiz, diğeri ise sebepli birdir. Bu durumda bir tür ilişki çokluğu elde edilir. Bu ilişkinin tabiatını, bilgi, vacip ve mümkün kavramları belirler. İlk ma'lûl, kendini ve İlk Varlığı akleder; bu, bir ikilik meydana getirir. Üstelik ilk ma'lûl kendisiyle mümkün, Tanrı ile zorunlu olarak bilir. Böylece bir üçlülük meydana gelir.⁶¹¹ Yani İlk Akıl, kendi zâtı bakımından mümkün, İlk İlke'ye nispetle zorunludur. İlk Akıl'ın bu çift yönlü oluşu da âlemdeki çokluğun sebebidir. İlk Akıl sudûr ettiğinde hem kendini hem de sudûr ettiği zâtı düşünür. İlk Akıl'ın İlk İlke'yi düşünmesinden ikinci bir akıl, kendi varlığını, Tanrı'nın varlığı sebebiyle zorunlu bir varlık olduğunu bilmesinden İlk Gök'ün (el-felekü'l-aksâ) nefsi ve varlığının zâtında

⁶⁰⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 148; a. mlf., *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 36; İbn Sînâ, ilk aklın madde ile herhangi bir ilişkisinin olmamasını şu şekilde açıklar: Şayet ilk akıl maddî bir sûret olsa, bu durum, bu sûret ve maddeden sonraki şeylerin, malûllük derecesinde ikincil ve varlıklarının da maddenin aracılığıyla olmasını gerektirir. Dolayısıyla madde, âlemdeki cisimlerin sûretlerinin ve onların güçlerinin varlığının sebebi olur ki, bu imkânsızdır. Zira maddenin varlığı, onun sadece kabul edici olmasıdır ve madde kabul'den başka bir yolla bir şeyin varlığının sebebi değildir. Bundan dolayı da ilk ma'lûlün hiçbir şekilde maddî bir sûret ve madde olması mümkün değildir ve onun maddî olmayan aklî bir sûret olması zorunludur. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 148-149.

⁶¹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 150; a. mlf., *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 79.

⁶¹¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 157-158.

mümkün bir varlık olduğunu bilmesinden de İlk Gök'ün maddesi (feleğin cirmi) meydana gelir. Böylece ikinci akılla birlikte akıl, nefis ve cisimden müteşekkil üçlü bir sistem oluşmuş olur. Her sudûr eden akıldan da bir sonraki akıl, nefis ve cirm sudûr eder. Nitekim sudûr süreci sonsuza kadar gidemeyeceğinden dolayı aşağıya doğru iniş zinciri onuncu akıl olan Faal Akıl'da, başka bir ifadeyle Ay mertebesinde son bulur. Buradan itibaren de ay altı âlemi başlar.⁶¹²

Böylece İlk İlke olan Tanrı'dan bu birinci ma'lûl olan akılla birlikte dokuz akıl ve gök cisimleri sudûr eder. Tanrı'dan ilk olarak İlk Akıl'ın çıkışı, O'ndan doğrudan doğruya aracısız olan tek çıkıştır. İlk Akıl'ın çıkışı, aynı zamanda Nur olan ilâhî “cevher”den gelen ışıldama çeşidi olarak da nitelendirilmektedir. İlk Akıl veya “el-Mebde el-evvel” olan Tanrı'dan yayılan güce ortaklık eder, fakat varlığının başkasından almış olması sebebiyle Tanrı'dan ayrılmaktadır. Yani o, imkân içinde olmasıyla O'ndan farklı bir özelliğe sahiptir. O halde onda bir bileşim vardır. İşte bu bileşim âlemdeki çokluğun başlangıcıdır. Ayrıca akılların her biri, Tanrı'dan beraberce varolmamıştır. Aksine onların en yücesi İlk'ten (el-Evvel) meydana gelen ilk mevcuttur ve ardından da diğer akıllar birer birer sudûr etmiştir. Her aklın altında, maddesiyle ve sûretiyle -ki, bu nefistir-, birlikte bir gök cismi ve onun altındaki akıl bulunduğu için, her aklın altında varlık bakımından (feleğin maddesi, sûreti ve bir sonraki akıl olmak üzere) üç şey vardır. Dolayısıyla bu üç şeyin, yokken var edilmede İlk Akıl'dan varolma imkânının, zikredilen üçleme nedeniyle olması gerekmektedir. En üstün, pek çok bakımdan en üstüne tâbidir. Böylece İlk Akıl'dan İlk'i akletmesiyle onun altındaki akıl sudûr eder. Zâtını akletmesiyle en uzak gök cisminin sûreti ve yetkinliğinin, yani nefsinin varlığı meydana gelir. Kendisinin mümkün varlığını düşünmesiyle de uzak feleğin cisimliliği meydana gelir. Sudûr eden bütün akıllarda, yani Faal Akıl'a varıncaya kadar her akıl ve her felekte de durum benzer şekildedir.⁶¹³ Ayrıca Tanrı'dan ilk önce varolan İlk Akıl âlemi, yani on aklın, her biri Tanrı'ya boyun eğerek emrini yerine getirir. Onlar her an

⁶¹² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 151; a. mlf., *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 79; a. mlf., *Risâle fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *Ahvâlî'n-nefs*, Kahire: 1952, s. 189; a. mlf., *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 37; a. mlf., *Mesâil an ahvâli'r-rûh*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, *Resâilu İbn Sînâ*, C. II, Ankara: T.T.K. Basımevi, 1953, s. 68.

⁶¹³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 151; a. mlf., *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 79-80; a. mlf., *Risâle fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ*, s. 189-190.

Tanrı'nın yakınında durur, tek bir nispette ebedî olarak O'na aklî bir yakınlığın lezzetini tadarlar.⁶¹⁴

İbn Sînâ'nın varlıklar hiyerarşisindeki kozmik akıllar, Tanrı ile entelektüel bir ilişki içinde olmakla birlikte, O'nun ile maddî âlem arasında aracı varlıklardır. Aynı zamanda her akıl, kendisinin altındaki aklın sebebi olduğu için birbirlerinin de varlık nedenidir. Her bir aklın bir alttaki aklın var oluşunun nedeni olması, o aklın düşünce faaliyetiyledir. Dolayısıyla düşünme etkinliği içerisinde, on akıl ve dokuz göksel cisimden ibaret olan ay üstü dünyasının aşkın gerçeklikler düzeni tamamlanmış olmaktadır.

Filozofun varlıklar hiyerarşisindeki İlk İlke, bütün yetkinliklerin sahibi olmakla en yüksek mertebede bulunmaktadır. Tanrı'dan sonra en mükemmel varlık dünyası ay üstü âlemdir. Başka bir ifadeyle, on akıl ve dokuz göksel cismin oluşturduğu ay üstü âlemi, Tanrı'dan sonra ikinci derecede yetkinliğe sahiptir. Ancak on akıl ve dokuz göksel cisim de kendi aralarında Tanrı'ya yakınlık derecesi bakımından giderek azalan bir yetkinlik düzeni içersindedirler. Bu kozmik düzene göre de en yetkin varlık İlk Akıl olurken, en az yetkinliğe sahip olan maddî âlem olan ay altı âleme en yakın olan Faal Akıl'dır.⁶¹⁵

Ay üstü âlemde yetkinlik bakımından on akıldan sonra gök cisimleri gelmektedir. Gök cisimleri yetkinlik açısından akıllardan sonra gelmekle birlikte, onlar da tıpkı akıllar gibi, kendi içlerinde yetkinlik bakımından bir silsile oluştururlar. Gök cisimleri, diğer adıyla felek İbn Sînâ'ya göre, küre şeklinde mürekkep olmayan basit bir cevherdir. Gök cisminin varlığı terkip ve mizac yoluyla başka cisimlerden oluşmuş değildir. Onlar, ay altı âlemdeki varlıklar gibi oluş ve bozuluşu kabul etmezler.⁶¹⁶ İbn Sînâ'ya göre, gök cisimleri, çokluğu bakımından ve özellikle de her gök cismi sûret ve maddesine ayrıldığında ilk malûldeki sayıdan daha çoktur. Onların sayılarının çok olması ilkesinin bir olmasını gerektirmez. Yani onların ilkesinin sadece ilk malûl olması mümkün değildir. Ayrıca önce gelen göksel cismin, sonrakinin illeti olması da mümkün

⁶¹⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü'n-Neyruzîyye*, s. 135-136.

⁶¹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 151, 154; a. mlf., *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 37.

⁶¹⁶ İbn Sînâ, *Risâle fî'l-Hudûd, Tis'u Resâil*, nşr. Emin Hindiyye, Mısır 1908, s. 89; a. mlf., *Risâle fî Ecrâmi'l-u'lviyye, Tis'u Resâil*, nşr. Emin Hindiyye, Mısır 1908, s. 56; ayrıca filozof, felekî cevherin varlığının yeryüzü varlıklarından farklı olarak Tanrı'nın emrinde bulunduğunu ve bunun da ihtira ve ibdâ yoluyla olduğunu belirtmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Risâle fî Ecrâmi'l-u'lviyye*, s. 56.

değildir. Çünkü göksel cisim, göksel cisim olması bakımından herhangi bir göksel cismin ilkesi olamayacağı gibi, nefsanî güce sahip olması bakımından da başka bir nefis sahibi göksel cismin ilkesi olamaz. Başka bir ifadeyle filozof, her gök cisminin nefsinin yetkinliği ve sûreti olduğunu ve ayrık cevher olamayacağını belirtmektedir. Ona göre, gök cisimleri şayet ayrık cevher olsaydı, nefis değil, akıl olurdu ve kesinlikle arzu duyarak hareket etmezlerdi ve onda cirmin hareketinden kaynaklanan bir başkalaşma, cirmin ortaklığından kaynaklanan bir tahayyül ve tevehhüm meydana gelmezdi.⁶¹⁷

İbn Sînâ'ya göre, gök cisimlerinin nefislerinden kendi cisimlerinin dışındaki cisimlerde, kendi cisimlerinin aracılığı olmaksızın, fiillerinin meydana çıkması mümkün değildir. Çünkü cisimlerin sûret ve yetkinlikleri iki şekildedir: Bir kısmı, varlıkları cisimlerin maddelerine bağlı olan sûretlerdir. Bunların varlıkları, o cisimlerin maddelerine bağlı olduğu gibi, varlıklarından meydana çıkan şeyler de o cisimlerin maddeleri vasıtasıyla meydana gelir. Bundan dolayı ateşin sıcaklığı rastgele herhangi bir şeyi ısıtmaz, aksine onun cismiyle buluşan veya cisminin karşısında bulunan şeyi ısıtır. Güneş her şeyi aydınlatmaz, cisminin karşısında bulunan şeyi aydınlatır. Diğer kısım ise, nefisler gibi, varlıkları cisimlerin maddeleriyle değil, kendi başlarına varolan sûretlerdir. Dolayısıyla her nefis, fiilin o cisim vasıtasıyla ve onda gerçekleşmesi nedeniyle, bir cisme tahsis edilmiştir. Şayet nefis hem zât hem de fiil bakımından o cisimden ayrık olsaydı, bu durumda sadece o cismin nefsi değil, her şeyin nefsi olurdu. Görüldüğü üzere, cisimleriyle örtüşmüş göksel kuvvetlerin ancak cisimleri aracılığıyla fiil gerçekleştirdikleri ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde, cismin bir nefis ile başka bir nefis arasında aracı olamayacağından dolayı göksel kuvvetlerin, cisim aracılığıyla herhangi bir nefsi etkilemesi de mümkün değildir. Yine İbn Sînâ'ya göre göksel kuvvetler, bir cismin aracılığı olmaksızın herhangi bir nefsi etkilemiş olsaydı, onlar cisim olmaksızın tek başlarına var olabilir ve kendi zâtlarından ve cismin zâtından ayrık bir fiile sahip olabilirdi. Benzer şekilde, herhangi bir nefsi etkilemeselerdi, göksel bir cismi de etkilemezlerdi. Zira nefis, mertbe ve yetkinlikte cisimden öncedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın ifadelerinden anlaşıldığı üzere, gök cisimlerinin, cisimsel olmayan ve cisimlerin sûretlerinden başka olan ilkelerinin bulunduğu açıktır. Buna göre, her bir feleğin bu ilkelerden bir ilkesi olmakla birlikte, feleklerin tamamı ise tek bir ilkede

⁶¹⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 136, 151-152; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 153-154.

ortaktırlar.⁶¹⁸ Filozofun düşüncelerinden on aklın her birinin varlığından zorunlulukla sudûr eden ve Ay küresine kadar devam eden göksel cisimlerin aynı zamanda eksikliğinin ilk mertebesini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda da noksanlığın ilk belirtisi olan hareketin burada başladığı görülmektedir.

İbn Sînâ'nın ay üstü âlem hakkındaki görüşleri aynı zamanda onun astronomi görüşleriyle de iç içedir. Zira ay üstü âlemin düzeni, önce Tanrı'dan sonra en yetkin varlıklar olan on akıl ve onlardan zorunlu olarak sudûr eden gök cisimlerinden oluşmaktadır. Söz konusu bu düzen, varlıkların yetkinliği açısından bu şekildedir. Filozofun astronomi ile ilgili görüşlerinin temelinde Aristoteles'in astronomi anlayışına dayanmakla birlikte, *Almagest* adlı eseriyle tanınan Yunanlı gökbilimci Klaudios Ptolemy'in (M.Ö. 170) evrenbilim anlayışına⁶¹⁹ ve bunların Yeni-Eflatuncu sentezine dayandığı görülmektedir. Diğer adıyla Batlamyus olarak bilinen Klaudios Ptolemy'in âlem anlayışına göre, âlemde dıştan içe doğru dokuz Gök bulunmaktadır.⁶²⁰ İbn Sînâ'nın kozmoloji sisteminde de âlem dokuz küreden meydana gelir. Bunlardan sekizi Batlamyus astronomisindeki kürelerdir. Dokuzuncusu ise Müslüman astronomlar tarafından eklenen, sabit yıldızlar küresinin üstünde yer alan yıldızsız küredir. Her gök (felek) bir veya bir grup melek tarafından yönetilir ve yaratılış hiyerarşisinde kendisinin üstünde yer alan varlık tarafından oluşturulan bir cisminden meydana gelir. İbn Sînâ, bu kozmoloji anlayışını bir taraftan İslâm inancının verileriyle uzlaştırma çabası içinde olurken diğer yandan da kendi anlayış ve teorisini Aristoteles'in düşüncesinden ayırmaya çalışmaktadır. Bu anlamda Aristoteles'in, en büyük muharrik olarak Tanrı'nın

⁶¹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 152-153.

⁶¹⁹ Klaudios Ptolemy'in evren anlayışı ve Gök küreleriyle ilgili tasavvurunun İslâm bilim dünyasına yansımaları hakkında bk. Hatice Toksöz, "Sabit b. Kura el-Harranî'nin Felekler Nazariyes", I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, 28-30 Nisan 2006, C. I, Konya: Şelale Matbaası, 2006, s. 387-394.

⁶²⁰ Birbiriyle iç içe olan kürelerden, en dıştaki gök Atlas göğüdür (felek-i Atlas); en içteki de Dünya'dır. En dıştaki Atlas Göğü'nden en içteki Dünya'nın üstünde bulunan Ay'a kadar, Ay ile birlikte dokuz gök vardır. Bunlar sırasıyla şunlardır: 1. Atlas Göğü. Buna, en uzak gök (felek-i aksa) de denmektedir. 2. Sabit Yıldızlar Göğü. Bu da Burçlar Göğü veya Gezegenler Göğü olarak da adlandırılmaktadır. 3. Zuhâl (Satürn), 4. Müşteri (Jüpiter), 5. Merih (Mars), 6. Güneş, 7. Zühre (Venüs), 8. Utarî (Merkür) 9. Ay. Birbirlerini kuşatmış olan bu dokuz göğün ortak merkez noktaları da sabit bir şekilde duran Dünya'dır. Bk. Şerafeddin Yaltekaya, "Giriş", *İbn Sînâ-İbn Tufeyl, Hay Bin Yakzan*, trc., M. Şerafeddin Yaltekaya-Babanzade Reşid, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 10-11.

sadece dış uzayı hareket ettirdiği, kozmoloji anlayışının tersine İbn Sînâ, göklerin hareketinin tamamen Tanrı'ya bağlı olduğunu vurgular.⁶²¹

Düşünürümüz, gök akıllarını (el-'Ukûlu's-semâviyye, el-felekiyye, el-mücerrede, el-mufâraka, el-fa'âle) ve gök nefislerini (el-enfûsü's-semâviyye, el-felekiyye) dini dildeki ifade edilen ruhanî varlıklar olarak kabul etmektedir. Bunlardan gök akılları, cisimle hiçbir ilişkiye girmedikleri için Tanrı'ya en yakın varlıklar olarak düşünülürken, gök nefisleri, gök cisimlerini hareket ettirip onlarla belli bir ilişkiye girdiklerinden dolayı "amele ve müvekkel" melekler olarak adlandırılmaktadır.⁶²² İbn Sînâ'nın bu düşüncelerinden kozmoloji anlayışı ile kutsal kitaptaki meleksi varlıkları uzlaştırılarak yorumladığı görülmektedir. Konuyla ilgili bazı kaynaklarda şu şekilde dikkat çekilmektedir:

"İbn Sînâ'nın astronomi ve kozmolojisi, özellikle İslâm dünyasında anlaşıldığı ve yorumlandığı şekliyle, anjeolojiyle (melekbilim) ilişkilidir ve bu nedenle dinî bir kozmos görünümü için uygun bir zemin teşkil eder. Dinî kozmoloji eninde sonunda melekbilime bağlanmak zorundadır, çünkü dinî perspektifte melekler, insanın modelini ve dünya hayatında insanın yükseleceği hedefi teşkil eden prototiplerdir."⁶²³

Gök cisimleriyle ilgili görüşlerinde onların sayıları hakkında İbn Sînâ'nın, İlk Akıl ile Gök Akıllarının sonuncusu olan Faal Akıl arasında kaç tane akıl veya gök cismi olduğu konusunda açık bir ifadeye yer vermediği görülmektedir. Zira o, bazı eserlerinde bunların Göklerin hareketleri sayısınca ve çok olduğunu ifade ederken,⁶²⁴ diğer bazı eserlerinde de dokuz Göğün bulunduğunu dile getirmektedir.⁶²⁵ Bazen de yedi Göğün mevcut olduğunu söylemektedir. Filozof, yedi Göğü söylerken Kur'an'daki yedi semayı ya da yedi şedâd (seb'üş-şidâd) dikkate almakta olduğu göze çarpmaktadır.⁶²⁶

İbn Sînâ'dan önce benzer görüşleri ortaya koyan Fârâbî, dokuz tane olduklarını söylediği göksel cisimlerin cins bakımından aynı, tür bakımından ise farklı olduklarını belirtir. Ona göre, göksel cisimlerin her birinin sûreti de bilfiil akıldır. Göksel cisimlerin

⁶²¹ Seyyit Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmolojilerine Giriş*, trc., Nazife Şişman, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985, s. 263.

⁶²² İbn Sînâ, *ed-Du'â ve 'z-ziyâre*, nşr. Hasen 'Asî, *et-Tefsîrû'l-Kurânî ve 'l-lügatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut 1983, s. 284; a. mlf., "On Sorunun Karşılıkları", nşr. ve trc. Mübahat Türker Küyel, *Beyrûniye Armağan*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1974, s. 107.

⁶²³ Seyyit Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmolojilerine Giriş*, s. 265.

⁶²⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 136; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 153.

⁶²⁵ İbn Sînâ, *İsbâtü'n-nübüvvât*, nşr. Michael Marmura, Beyrut 1991, s. 53-54.

⁶²⁶ İbn Sînâ, *Risâle fî'l-Kelâm 'alâ'n-nefsi'n-nâtika*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *Ahvâlü'n-nefs*, Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1952, s. 196.

oluşturduğu feleklerin hareketine bir tür ruhanî cazibe yol açar. Yani aşağıda olan felek üstte olanın cazibesine kapılır. Bu bağlamda da her bir göksel cisim bilfiil akıl olan sûreti sayesinde varlığını kendisinden aldığı aşkın aklın özünü ve İlk Varolan'ı düşünür. Ancak o aynı zamanda akıl olmayan taşıyıcı öznesini de düşündüğü için, özünde düşündüğü şeyin tümü akıl değildir. Çünkü o taşıyıcısıyla değil, yalnızca sûretiyle düşünür. Dolayısıyla kendisini düşündüğü sûreti akıl olmakla birlikte göksel cisimde akıl olmayan bir makûl vardır. Bundan dolayı göksel cisim, maddeden ve maddî ilineklerden bağımsız olan İlk Varolan ve on aşkın akıldan farklıdır ve insanla ortak bir özelliğe sahiptir.⁶²⁷ Bütün bunlardan Fârâbî'nin kendinden öncekiler gibi, göksel cisimlerin zihinleri ve akılları olduğunu düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Gök cisimleri, madde dışı akıllar ve İlk Neden'in kendisi gibi akla ve Nous'a sahiptirler. Ancak Gök cisimlerinin düşüncelerinin konusu çok farklı ve özel türdendir. Gerçekte Fârâbî böylece, Pagan Yunan felsefesinin son dönemlerinde yıldız-ruhların mahiyetiyle ilgili yapılan tartışmalara dahil olmuş bulunmaktadır. Zira o dönemde yıldız-ruhların sadece akla mı sahip oldukları, yoksa onların aynı zamanda bazı veya bütün duyuşsal algıları, dolayısıyla tasavvur yetilerinin bulunup bulunmadığı özel bir tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmaların taraflarından biri de Proclus'tur ki, o, göksel cisimlerin aklî düşünce yanında görme ve duyma güçlerine de sahip olduklarını ileri sürmektedir. Bu düşüncesinde de Aristoteles'in halen kayıp olan bir gençlik dönemi eserine ve Stoacı öğretiyeye dayanmaktadır. Fârâbî ise bu konuda Proclus'tan farklı düşünmektedir. Buna karşılık Kindî ve İbn Sînâ, Proclus ile benzer görüşlere sahiptir. Zira Kindî, gök kürelerine akıl, hayat ve irade yanında görme ve duyma kabiliyetleri de izafe etmektedir. Nitekim o, "Yıldız ve ağaç secde ederler." (er-Rahmân, 55/6) ayetinin yorumu vesilesiyle bunu ortaya koymaktadır.⁶²⁸ Görüldüğü üzere, gerek Kindî gerekse İbn Sînâ, yıldızlara tasavvur izafe etmektedirler. Onlar bu düşünceleriyle, göksel cisimlere mutlak anlamda düşünceden başka, tasavvur veya duyular gibi unsurlar izafe etmeyen Aristotelesçiliğe yakın duran Fârâbî ve İbn Rüşd'den ayrılmaktadırlar.⁶²⁹

⁶²⁷ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 69-70.

⁶²⁸ Kindî, *Risâle fi'l-İbâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ*, s. 246; Tr. trc., s. 229.

⁶²⁹ Bk. Ahmed Arslan, "İdeal Devlet", *el-Medînetü'l-Fâzıla* (trc. Ahmet Arslan) içinde, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 164-165; İbn Sînâ'nın yıldızların tasavvur kabiliyeti olduğu düşüncesi ile ilgili bk. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 166; a. mlf., *Metafizik*, II, 182.

Her bir varlığın yetkinliğine göre varlık hiyerarşisindeki yerini aldığı ay üstü âlemde varlıkların düzeni, Tanrı'dan sudûr eden İlk Akıl'la başlayıp ay altı âlemdeki her türlü oluş ve bozuluşa etki eden Faal Akıl'da son bulmaktadır. İbn Sînâ'nın varlık hiyerarşisinde, en az imkânı içererek âlemdeki en yetkin varlık olma vasfını koruyan müfârik akıllar, diğer bütün varlıklara göre daha değerlidirler. Dolayısıyla filozofun varlık hiyerarşisinde, müfârik akılları gök cisimleri, gök cisimlerini de maddî varlıklar takip etmektedir. Şu halde hiyerarşide, yukarıdan aşağıya indikçe varlıkların sahip oldukları kuvve hali, yokluk ve eksiklik vasfı artmakta ve bu kozmik düzen, âlemdeki en az yetkinliğe sahip maddî varlıklarda son bulmaktadır.⁶³⁰

3.2.2. Ay altı Âlem: Maddeden İnsana

Ay üstü âlemdeki düzende, varlıkların yetkinlik derecesi yukarıdan aşağıya doğru azalırken, ay altı âlemde yetkinlik derecesi tam tersi bir şekilde cereyan etmektedir. Çünkü ay altı âleminde aşağıdan yukarıya doğru daha yetkin varlığa gitme söz konusudur. Ay altı âlemi, dört unsur ve bunların bileşiminden meydana gelmektedir. Dört unsurun maddeleri ortak, sûretleri ise farklıdır. Ay altı âlemde düzen, oluş ve bozuluşa uğrayan sûretlere konu olan maddenin varlığı ile başlar. Buna göre ilk şey, unsurların sûretlerine bürünür, ardından adım adım derecelenir. Böylelikle onlardaki ilk varlık, sonra gelenden mertebe bakımından daha bayağı ve daha düşük olur. En bayağı olan, maddenin, sonra unsurların, ardından bileşik-donukların, daha sonra da bitkilerin bulunduğu varlıktır. En değerlisi ise insandır. İnsandan sonra da en değerli hayvanlar, sonra da bitkiler gelir.⁶³¹ İbn Sînâ, ay altı âlemine sudûr sürecinin son halkası olarak oluş ve bozuluş (el-kevn ve'l-fesâd) âlemi adını vermektedir. Ay üstü âleminin aksine âyaltı âlemi, kevn ve fesadın yaşandığı, doğrusal hareketin, oluş ve bozuluşun egemen olduğu bir âlemdir.

Ay üstü âlemde varlıklar önce akıl, sonra nefis ve cisim şeklinde bir hiyerarşik düzen meydana getirirken, ay altı âlemde varlıklar öncelikle cisimlerden başlayarak yukarı doğru nefisler ve akıllar şeklinde bir hiyerarşik düzen oluştururlar. Onların sûretleri de öncelikle ilkelerinin katından sudûr etmektedir. İbn Sînâ, bu âlemde sonradan meydana gelmiş olan şeylerin fâil (feâle) göksel güçler ile fâil (feâle) göksel

⁶³⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 21.

⁶³¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 180-181; a. mlf., *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 37.

güçlerin çatışmalarına tâbi olan edilgen yersel güçlerin çatışmalarından meydana geldiğini vurgulamaktadır.⁶³²

İbn Sînâ'nın sistemine göre eksiklik, yani noksanlık Gök cisimleriyle başlar. Daha sonra ise ay altı âleminin unsurları gelir. Bu unsurlardan meydana gelen cisimler oluşan ve bozulan şeylerdir. Bu cisimler oluşan ve bozulan nitelikte olduğundan dolayı İbn Sînâ'ya göre, onların ilkelerinin de bir tür başkalaşma ve hareketi kabul eden şey olması ve tek başına sırf akıl olan şeyin de onların varlık sebebi olmaması gerekir. Zira akıl olan bir şey, madde ve maddenin ilineklere uzak olmalıdır.⁶³³

Ay altı âleminde bu unsurların ortak oldukları bir maddesi ve farklılaşmalarını sağlayan sûretleri vardır. Onların sûretlerinin farklılığı, Gök cisimlerinin hareketlerindeki farklılıktan, maddelerinin birliği ise yine Gök cisimlerinin hallerindeki birlikten dolayı ortaya çıkmaktadır.⁶³⁴ Gök cisimleri, dairesel hareketi gerektirme doğasında ortaklırlar. Bu doğanın gereğinin de, maddenin varlığında ortaya çıkması gerekir. Gök cisimlerinin farklılaştıkları şey ise, maddenin farklı sûretlere hazırlanmasının ilkesi olmalarıdır. Fakat burada İbn Sînâ, tür ve cinsten ortak olan birçok şeyin, belirli bir “bir”in ortaklığı olmaksızın, tek başına “kendinde tek olup başkası tarafından var edilen bir zâtın” illeti olamayacağına dikkat çekmektedir. Zira bu bir, o çokluktan ancak onları bir şey'e döndüren bir “bir” ile irtibatı aracılığıyla var olabilir. Böylece ayrıklıktan, hatta ay altı âlemi ile irtibatlı olan sonuncu akıldan, göksel hareketlerin ortaklığıyla bir şeyin taşınması ve bu şeyde “edilgi” tarzında aşağı âlemin sûretlerinin resminin bulunması gerekir. Ayrıca o akıl veya akıllarda söz konusu sûretlerin resmi “etki” tarzında da bulunur ve o sûretler, kendi başına değil, ancak bir belirleme ile taşar. Bu şey, cevherindeki genellikten sonra bir istidada sahip kılan bir vasıta ile göksel bir etki ile özelleştirildiğinde bu ayrıktan özel bir sûret taşar ve o maddenin sûretinde resmolunur.⁶³⁵

⁶³² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 181.

⁶³³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 155.

⁶³⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 155; İbn Sînâ, bir başka eserinde ay altı âlemindeki varlıkların ilkelerinin hareket vasıtasıyla semavî cisimler olduğunu vurgulamaktadır. Bk. a. mlf., *er-Risaletü'n-neyruzîyye*, s. 137.

⁶³⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 155-156; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 317; İbn Sînâ, Göksel ulvî cisimlerin kuvvetlerini yaklaştıran ve uzaklaştıran göksel dairesel hareketlerin oluş ve bozuluşun ilk sebepleri olduğunu vurgulamaktadır. Bk. İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, s. 104 vd.

Filozof, ay altı âlemde bulunan madde ve sûretin her birinin de tek başına var olmayacağını belirtmektedir. Aksine, ikisi beraber ve birlikte vardır. Ancak onlar birbirlerinin nedeni de değildir. Madde, sûretsiz varolamayacağı gibi, onun var olması sadece sûretten kaynaklanmaz. Maddenin var olması sûret ve diğer ilkelerin veya benzerlerinin vasıtasıyla mümkündür. Benzer şekilde, maddenin var olması sadece ilkelerden olsaydı, sûrete muhtaç olmazdı ve yine yalnızca sûretten olsaydı, sûreti öncelemezdi. İbn Sînâ, göksel cisimlerin her birinin var olması için gerekli olan ortak bir doğanın olduğunu, ay altı âlemde ise ortak doğayla birlikte özel doğalardan meydana gelenlerin olması gerektiğini söylemektedir. İbn Sînâ, bu şeylerin/doğaların sûretler olduğunu ve söz konusu bu sûretlerin maddeyi var ettiğini ifade etmektedir.⁶³⁶

Ay altı âlemdeki varlıklardan en düşüğü, yani en az yetkinliğe sahip varlığın madde olduğunu belirten İbn Sînâ, göksel cisimlerin bu âlemin cisimleri üzerinde kendilerine özgü etkileri olduğunu ve o nitelikler sayesinde bu âleme sirayet ettiklerini söylemektedir.⁶³⁷ Ayrıca filozof, ay altı âlemdeki cisimleri yetkinlik ve sûret ile yöneten doğanın Gök cisimlerinin nefislerinin yardımıyla meydana geldiğini vurgulamaktadır. Ona göre, maddeye göksel cisimlerden ya dört cismin ya da dört ana ögeye indirgenen pek çok cismin her birisinden yalın (basit) bir cismin sûretine hazır şeyler akar. Madde istidatlı hale geldiğinde ise, ya Sûretleri Veren'den (Vâhibu's-Süver) sûret kazanır ya da bütün bunların hepsi tek bir semavî cisimden taşar.⁶³⁸

Görüldüğü üzere ay altı âlemi, hem kozmolojik hem de ontolojik zincirle varlık hiyerarşisinin en alt tabakasını oluşturarak, varlığını onuncu akıldan almakta, gökten gelen etkilere karşı edilgen ve onlara bağımlı kalmaktadır. Oluş ve bozuluş âlemindeki

⁶³⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 157; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 153; a. mlf., *fî Ecrâmil'l-ulviyye*, s. 43.

⁶³⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 157; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1992, s. 78; ayrıca bk. Rahim Acar, "İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'îleri Bilmesi", s. 13; Aydın Sayılı, yıldızların ay altı âlemindeki oluş ve bozuluş üzerinde etkisinin kesin olduğunu, ancak bu etkilerin neler olduğunu tespit etmenin tam manasıyla mümkün olmadığını belirtmektedir. O, bu etkilerin sıcaklık, soğukluk ve benzeri gibi sonuçlar yarattığı biçiminde kesin açıklamalarda bulunabilmek için güvenilir herhangi bir dayanağın olmadığını söylemektedir. Bk. Aydın Sayılı, "İbn Sînâ'da Astronomi ve Astroloji", *İbn Sînâ'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, (derleyen Aydın Sayılı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984, s. 181; İbn Sînâ'nın bu görüşleri daha önce Aristoteles'te de görülmektedir. Zira Aristoteles'e göre de, gök cisimlerinin ay altı âlemdeki oluş ve bozuluş üzerinde etkisi vardır. Ancak gök cisimlerinin bu hareketinin meydana gelmesindeki sebep de akıllardır. Bk. Aristoteles, *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, trc., Celal Gürbüz, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990, 336^a, s. 147.

⁶³⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 158, 181; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 158-159; a. mlf., *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 280-281.

bütün değişmeler, her şeyi düzenleyen ve bu dünyadaki olaylara yön veren göklerin etkisiyle meydana gelmektedir. Zira İbn Sînâ'nın düşünce sistemine göre, Gök cisimlerinin etkisi olmamış olsa ay altı âlem kaos içinde kalır ve yine sonuncu akıl olan Faal Akıl olmasa bu âlem hiç var olmazdı. Çünkü Ay'ın yörüngesi ve ona bağlı olan Faal Akıl, ay altı âlemi ile kozmosun geri kalanı arasındaki bağı oluşturmaktadır.

Ay altı âlemde, madde (heyûlâ) şekil ve sûret kazanarak önce su, toprak, ateş ve havadan ibaret dört unsur meydana gelir. Bunlar da belli oranda birleşerek cisimler dünyasını oluşturur. Dört unsurun hem birbirlerine etkisi hem de birbirlerine dönüşmesi söz konusudur. Örneğin, su havaya, hava suya, su ateşe, ateş havaya, su toprağa dönüşebilir veya bunun tersi de mümkündür.⁶³⁹ Dört unsurdan sonra yükselen karışım (imtizaç) aşamalarının düzeninde sırasıyla artık unsurlardan oluşmuş bileşik cisimler yer alır. Bunlardan, önce madenler meydana gelir. Ardından da nefis ve bedenden oluşan canlı cisimler gelir. Burada nefis sûret, beden de maddedir. Bu hiyerarşik düzende de önce canlı cisimler olan bitkiler, düşünmeyen canlı hayvan ve sonunda da düşünen canlı, yani insanî varlık meydana gelir.⁶⁴⁰ Dolayısıyla tabiî varlık alanı, bu karışım aşamalarına karşılık gelen çeşitli varlık kademelerinden oluşmaktadır. Burada söz konusu olan tabiî düzen, basit olandan karmaşık olana doğru yükselen bir gelişmeyi öngörmektedir. Yukarıda da değinildiği gibi, ilk madde basittir ve henüz cisimsel oluşumun belirmediği bir mertebedir. Dört unsurun oluşturduğu ilk karışımlar düzeyi, daha yüksek karışımların gerçekleştiği oluşumlara malzeme teşkil etmekte ve çeşitli üst cisimler ortaya çıkmaktadır. Bu cisimlerin de birbirleriyle karışması neticesinde, daha kompleks cisimler ve onların etkileşimlerini sağlayan kuvvetler meydana gelmektedir. Bu karışımların oluşturduğu varlık mertebeleri arasındaki ilişki, Aristoteles'in konuyla ilgili kuramı doğrultusunda, aynı zamanda bir madde-sûret ilişkisi olarak da düşünülebilir.⁶⁴¹ Söz konusu bu varlık mertebelerinde her bir karışım, daha alt düzeydeki bir karışım için sûret olurken, daha kompleks bir karışım için madde olmaktadır. Böylece bütün ay altı âlemi varlıkları, altında kendisi için bir sûret

⁶³⁹ İbn Sînâ, "Risâletü'l-Fi'il ve'l-İnfial", *Mecmu' Resâili's-Şeyh er-Reis*, nşr. Zeynü'l-Abidin el-Müsevî, Haydarâbad 1354 (h.), s. 2; Tr. trc., Hüseyin Aydın-Enver Uysal-Hidayet Peker, "Etki ve Edilginin Kısımları", *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı IX, Cilt IX, Yıl 2000, s. 624.

⁶⁴⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 130-131; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 160.

⁶⁴¹ Konuyla ilgili Aristoteles'in görüşleri hakkında bk. Aristoteles, *Fizik*, 260a-260^b, s. 383-385; a. mlf., *Metaphysica*, 1042^b, 1044^b; a. mlf., *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, 335^a, s. 139-140.

oluşturacak başka bir şeyin bulunmaması sebebiyle salt madde olarak var olan ilk madde ile üstünde kendisi için madde olacak herhangi bir varlığın bulunmadığı insan arasında yer alan bir silsile oluşturmaktadır.⁶⁴²

Ay altı âlemdeki varlıkların yetkinlikleri bakımından belli bir hiyerarşik düzen içinde olduğunu söyleyen İbn Sînâ, söz konusu bu varlık mertebeleri içinde en altta maddenin olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre, madde asla kendi özü için var olmaz, daima başkaları için varolur ve kendisi için bir sûret olmayınca var olamaz.⁶⁴³ Buna karşılık ay altı âlemde en üst mertebede, var olanların en yetkini olan insan vardır. Filozof, insanın kendi özü için varlık kazandığını ifade etmektedir. Söz konusu varlık hiyerarşisinde insan, kendisinden daha üstün bir varlık cinsi bulunmadığından kendinden üstün başka bir şeye yardımcı olmaz ve yine o, diğer tabiî varlıklardan farklı olarak kendi dışındaki varlıklarla herhangi bir ilişki içersine girdiğinde, bu ilişki, yaratılışı gereği değil, iradî olarak gerçekleşir.⁶⁴⁴

Filozofun sisteminde ay altı âlem, tıpkı ay üstü âlem gibi, en mükemmel düzende (nizâmü'l-hayr) var olmuştur. Ay altı âleminin oluş ve bozuluş âlemi olarak nitelendirilmesi, bu âlemdeki varlıkların ay üstü varlıklarından daha noksan olması ve daha çok imkân içermesiyle ilgili bir durumdur. Çünkü bu varlıklar, özü itibarıyla kuvve halindeki maddeyi içermektedirler. Bu madde de daha sonra belirli bir tür sebep nedeniyle var olmakta ve mükemmel hale gelmektedir. Maddeyi mükemmel hale getiren de yine sûrettir. Ancak yine de bu mükemmel hale gelen varlıkların nihaî sebebi İlk Sebep olan Tanrı'dır. Çünkü ay altı âleminde bilkuvve olan maddeyi bilfiil hale getiren sûretlerin birinci derece sebebi gök cisimleri ve Faal Akıl olmakla birlikte nihaî sebebi İlk İllet olan Tanrı'dır.⁶⁴⁵ Şu halde ay altı âlemindeki varlıkların yakın sebebi Faal Akıl ve Gök cisimleri olmakla birlikte uzak sebebi de İlk Sebep olan Tanrı'dır. Böylece bir bütün olarak âlemin bu mükemmel düzeninin kaynağının Tanrı'nın inâyeti olduğu açığa çıkmaktadır.

⁶⁴² İbn Sînâ, *Risâle fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ*, s. 190; a. mlf., *et-Ta'likât*, s. 130-131; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 160; İbn Sînâ'nın ay altı âlemdeki varlık mertebeleri ile ilgili görüşleri Fârâbî'nin söz konusu görüşleriyle örtüşmektedir. Detaylı bilgi için bk. Fârâbî, *Kitâbu Ârâu Ehli'l-medineti'l-fazıla*, s. 64 vd.

⁶⁴³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 153.

⁶⁴⁴ İbn Sînâ, *Risâle fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ*, s. 190; a. mlf., *Mesail an ahvâli'r-ruh*, s. 68.

⁶⁴⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 16.

Görüldüğü üzere oluş ve bozuluşa uğrayan cüz'î varlıklar üzerinde, Tanrı'nın dolaylı bir inayeti vardır. Bu inayet sayesinde de onlar belli bir düzen içinde varlıklarını sürdürmektedirler. Oluş ve bozuluş âlemi varlıkları üzerinde, müfârik akıllar vasıtasıyla varlığa gelen gök nefisleri ve bunlar içinde de özellikle güneşin nefsi ile gök cisimlerinin yardımı ve Faal Akıl'ın nurunun yansımasıyla ay altı âlemini idare eden felek-i mâilin inâyeti söz konusudur.⁶⁴⁶ Burada daha önce açıklandığı gibi, nasıl ki, Tanrı âlemin varlığını gâye edinmiyorsa, benzer şekilde bu yüksek sebepler de varlığa gelmelerine sebep oldukları varlıkları amaçlamamakta, onlara inâyet vermek sûretiyle doğrudan ve dolaylı olarak yetkinliğe ulaşmamaktadır. Bu durumda mezkûr yüksek sebeplerin sadece kendilerinden varlığa gelecek şeylerde düzen ve iyiliğin nasıl gerçekleşeceğini aklettikleri ve aklettikleri şeyin de varlığa geldiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Tanrı, değişime uğramayan varlıklar için doğrudan, değişime uğrayan oluş ve bozuluş âlemindeki varlıklarda ise dolaylı olarak Etkin Sebep olmaktadır.⁶⁴⁷

Netice itibariyle, İbn Sînâ'ya göre âlemde mükemmel bir düzen (nizâmü'l-hayr) bulunmaktadır. Söz konusu bu düzende her varlık eşit bir mertebeye değildir. Aksine her varlık konumu gereği bir tabiata sahiptir. Her varlık, bulunduğu konumda kendi kemâlini tamamlamaya çalışmakta ve âlem içersinde kaynağı ilke sebep olan çok mükemmel bir hiyerarşi (nizâmü'l-hayr) oluşturmaktadır. Bu mükemmel nizâmın düzenleyicisi de İlk İlke olan Tanrı'dır.⁶⁴⁸

4. Tanrı'nın Ma'sûk Oluşu ve Âlemdeki Gaiyyet

İbn Sînâ'nın teleolojik kozmoloji sisteminde var olmak iyi, yok olmak ise iyi değildir. Buna göre de âlemdeki her şey, varoluşa yönelir (*teşavvuk*). Eğer bir şey var, yani mevcut ise yetkinliğe şevk duyar, ona doğru yönelme eğilimi gösterir. Filozofun sistemine göre yetkin varlık olmak, varolmaya yönelişin bir tarzıdır. Yani var olan her varlık, fiilî gerçekliğini kazanmaya yönelik olarak hareket eder. İbn Sînâ, varlıkların bu hareketini şevk terimiyle ifade etmektedir. Filozofun, varlıklardaki bu yönelişi şevk terimiyle ifade etmesi, mutlak yetkinliğin matlup, arzulanan ve amaçlanan bir şey olduğunu dile getirmek içindir. Çünkü sistemin bir gereği olarak mümkün varlıkların

⁶⁴⁶ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 85-87; a. mlf., *et-Ta'likât*, s. 157.

⁶⁴⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 142; a. mlf., *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 65-66.

⁶⁴⁸ İbn Sînâ, *Şerhu Kitâb-i harfî'l-lâm*, s. 32-33.

yokluğa gitmesi veya yokluğa duçar olması da imkân dâhilindedir. Fakat filozof, yokluğun arzulan bir amaç olmadığını vurgulayarak, eşyadaki yok oluş sürecini daha az yetkin olanın daha yetkin olana yerini bırakması olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın ontolojisinin teleolojiyle ne kadar sıkı ilişki içinde olduğu ortaya çıkmaktadır.

Filozofun sistemine göre, varolmak iyi ve varoluş yetkinliği de gâye olduğuna göre, onun düşünce sisteminde teleolojiyle ontolojinin ilişkisi gâyet açıktır. Burada iyilik (el-hayr), her şeyin kendi ontolojik sınırları içinde ulaşmak ve varlığını tamamlayarak yetkin bir şekilde gerçekleştirmek istediği bir gâyedir.⁶⁴⁹ İbn Sînâ'ya göre varoluş iyiliktir. Bununla birlikte varlıkta yetkinlik de iyiliktir. Fakat mümkün varlıklar bir yönüyle eksik olup zâtıyla zorunlu olmadığı için onlar hakkında mutlak iyilikten söz edilemez. Buna karşılık zorunlu olan varlık ise Mutlak İyi'dir, Hayr-ı Mahz'dır. İbn Sînâ, bu noktada özellikle varolan her şeyin Hayr-ı Mahz olan Tanrı'ya şevkle yöneldiğini vurgulamaktadır. Zira onun sistemine göre, varolan her şeyin yöneldiği şey, varlık ya da varlıkta yetkinliktir. Her şeyin kendisine yöneldiği şey ise sırf iyidir.⁶⁵⁰ Dolayısıyla Tanrı'yı Sırf İyi olarak nitelendiren İbn Sînâ, varolan her şeyin Tanrı'ya karşı bu yönelişini gâye olarak değerlendirmektedir. Filozof, özellikle âlemdeki her şeyin yetkinleşmeye doğru bir hareketinin olduğunu belirtmekte ve bu hareketi de aşk olarak isimlendirmektedir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın aşk doktrini ile teleolojisi arasında bir ilişki mevcuttur. Zira onun aşk doktrini teleolojiyle ilgili temel fikirleri yansıtmaktadır. Buna göre, tohumun ağaca durmasından, feleklerin dönüşüne kadar aşk, âdeta bir hareket ilkesi olarak âlemdeki her şeyi gâyesine yöneltir. Her varlık, ne için yaratılmışsa varoluşunun yetkinlik sınırlarına ulaşmak sûretiyle o gâyeyi gerçekleştirmeye yönelir. Son tahlilde bütün varlıkların gâyesi/ma'sûku Tanrı'dır. Tanrı, hem kendi zâtına aşık olduğu hem de kozmolojik aşkın ilkesi olduğu için "Ma'sûk" adını alır.⁶⁵¹ Dolayısıyla âlemdeki her varlığın gâyesi, onların nihaî fail sebebi olan Tanrı'dır.

Âlemdeki gaiyyete geçmeden önce Tanrı'nın âlem için nasıl bir gâye/ma'sûk olduğunun irdelenmesi zorunludur. Bu bakımdan da önce Tanrı'nın Aşk, Âşık ve

⁶⁴⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 115.

⁶⁵⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 114.

⁶⁵¹ İbn Sînâ, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, nşr. ve trc., Ahmet Ateş, İstanbul 1953, s. 4-8; Tr. trc., *Aşk Risalesi*, İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2002, s. 53-59.

Ma'şûk oluşunu ele alıp, ardından da Ay üstü ve Ay altı âlemindeki gaiyyeti inceleyeceğiz.

4.1. Tanrı'nın Aşk, Âşık ve Ma'şûk Oluşu

İbn Sînâ, Tanrı'yı Sırf İyi, Hayr-ı Mahz olarak nitelendirmektedir. Filozofun bu görüşünün temellerini Fârâbî'de, ondan önce de Platon ve Plotinus'da bulmak mümkündür. Zira gerek Platon gerekse Plotinus Tanrı'yı sırf iyi olarak tasavvur etmişlerdir. Hatta Platon ve Plotinus, Tanrı'nın iyi oluşunu âlemin iyiliğinin sebebi saymışlardır. Benzer şekilde İbn Sînâ da Tanrı'nın tam ve yetkin olduğu düşüncesinin yanı sıra, O'nun sırf iyi (hayr-ı mahz) oluşu üzerinde durmaktadır.⁶⁵² Bununla birlikte filozof, Tanrı'yı Âşık, Aşk ve Ma'şûk olarak da nitelendirmektedir. Fakat filozofun Tanrı'yı neden bu şekilde nitelendirdiğinin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle aşk kavramına yüklediği anlamların irdelenmesi ve bu kavram etrafında yapılan tartışmaların ele alınması yerinde olacaktır.

Arapça aslı “ışk” olan aşk kelimesi, sözlüklerde “şiddetli ve aşırı sevgi, bir kimsenin kendini tamamen sevdiği şeye yönelmesi, başka hiçbir şeyi gözünün görmeyecek hale gelmesi” anlamına gelir.⁶⁵³ Aşk kavramının karşılığı olan “Eros”, ilk çağda, âlemin oluşum sürecinde, kaostan hemen sonra, birleşme ve çoğalmayı sağlayan doğal bir güç veya Tanrı ve kozmosa geçişin temel ilkesi olarak görülmektedir.⁶⁵⁴ İlkçağda eros, her şeyi birleştiren bir güç olarak da kabul edilmektedir. Eros, yani aşk, Platon'da ideaların aşkın dünyasıyla bir iletişimi kuran ve o dünyaya doğru hareketi sağlayan bir güç olurken, Yeni-Eflatunculuk'ta aşkın olan Bir'e geri dönüşü ifade etmektedir.⁶⁵⁵

Aristoteles ise, Tanrı'nın sadece kendisini bildiği ve âlemin bilgisinden yoksun olduğu, çünkü Tanrı en mükemmel olduğundan dolayı O'nun bilgisinin nesnesinin de aynı derecede üstün olması gerektiği görüşündedir. Ancak ona göre, sadece kendini

⁶⁵² Tanrı'nın iyi oluşu ile ilgili düşünce Esûlûcyâ'da Platon'dan nakledilmiştir. İbn Sînâ da konuyla ilgili olarak Esûlûcyâ'ya yazdığı şerhte bu hususa yer vererek, Platon'un görüşleri hakkında övgü ifadeleri kullanmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *Şerhu Kitâb-i Esûlûcyâ el-mensûb ilâ Aristû*, s. 46.

⁶⁵³ İbn Manzûr, “ışk” md., *Lisanü'l-'Arab*, II, s. 786-787.

⁶⁵⁴ Azrâ Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972, s. 133; Walter Kranz, *Antik Felsefe*, trc., Suat Baydur, İstanbul 1974, s. 18.

⁶⁵⁵ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü*, s. 115-119; ayrıca bk. Platon, *Phaidros*, trc., Hamdi Akverdi, İstanbul: MEB Yayınları, 1997, s. 64-66, 252^c-253^a; Plotinus, *The Six Enneads*, 6, 9, 11, s. 360.

bilip, âlemi bilmeyen bir Tanrı'nın âlem üzerinde aşk-maşuk ilişkisi niteliğinde bir etkisi vardır. Bu etkiye göre Tanrı aşk ve arzu nesnesi olarak her şeyi kendine doğru çeker.⁶⁵⁶ Yani Aristoteles'te Tanrı'nın kendi zâtıyla ilgili bir âşık-ma'şûk ilişkisinin olmadığı düşünülmektedir.

İbn Sînâ'dan önce Tanrı'yı Âşık, Aşk ve Ma'şûk olarak nitelendiren Fârâbî'dir. Zira Fârâbî, Tanrı'nın son derece güzel ve mükemmel bir varlık niteliği taşıdığını, zâtı bakımından en büyük sevinç olduğunu, İlk Seven (Âşıkü'l-Evvel) ve İlk Sevilen (Ma'şûkü'l-Evvel) niteliğini taşıdığını ifade eder. Fârâbî'ye göre, her şeyin varlığı O'ndandır. Bu yüzden bütün varlık, bir düzen içinde O'nun varlığının tesiriyle var olmuştur.⁶⁵⁷ Filozof, kendi özüyle zevk duyan, sevilen ve en büyük mutluluğu hisseden varlığın, zâtını da sevdiğini ve dolayısıyla kendisine âşık olduğunu belirtir. Bu bakımdan Tanrı da kendi zâtına âşıktır. O'nda seven ve sevilen, beğenen ve beğenilen aynıdır. O, ilk sevilen (mahbûbu'l-evvel) ve ilk âşık olunandır (ma'şûkü'l-evvel). Fakat Tanrı, sevilmek veya sevmek için kendi zâtının dışında herhangi bir varlığa muhtaç değildir. Yani O'nun mahbûb veya ma'şûk olması için kendi zâtının dışında herhangi bir şeyin var olması gerekmez.⁶⁵⁸

Fârâbî ile benzer görüşleri paylaşan İbn Sînâ'ya göre de bütün yetkinlikleri kendisinde barındıran Tanrı, zâtına âşıktır. Zira O'nun zâtı, bütünün ilkesidir ve bu yönüyle de zâtı iyiliktir. Tanrı'nın zâtı iyilik ve bütün âlemin nizâmının ilkesi olduğundan ve Tanrı da zâtına âşık olması bakımından iyilik nizâmı (nizâmü'l-hayr) Tanrı'nın ma'şûku olmaktadır. Ancak Tanrı'nın ilkesi olduğu bu iyilik nizâmına yönelmesi söz konusu değildir. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi, Tanrı'nın herhangi bir arzusunun, amacının olması düşünülemez. Ayrıca Tanrı, bu iyilik nizâmından etkilenmez, çünkü O, hiçbir şeye arzu duymaz.⁶⁵⁹ Aksine her şeyin ilkesi olması bakımından ve yetkinliğiyle Tanrı'nın zâtı arzu edilendir. Tanrı için ise bir şeyi arzu ve irade etmesi mümkün değildir. Bilakis O, zâtı gereği sırf aklî bir iradeyle irade

⁶⁵⁶ Ahmet Arslan, *Aristoteles, Metafizik* içinde, s. 502, (1 nolu dipnot).

⁶⁵⁷ Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 58; Tr. trc., s. 205.

⁶⁵⁸ Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 54; a. mlf., *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, s. 17; Tr. trc., s. 15.

⁶⁵⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 109, 114; İbn Sînâ'nın öğrencileri de filozofla benzer görüşleri paylaşarak, Tanrı'yı Sırf İyi'lik olarak ve bütün âlemin Ma'şûk'u şeklinde değerlendirmektedirler. Konuyla ilgili bk. Kemal Sözen, "Behmenyâr'a Göre Zorunlu Varlık", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. XII, Yıl 2004/1, s. 1-26.

edendir.⁶⁶⁰ Dolayısıyla sırf akıl ve bütün eksikliklerden münezzeh mahza iyilik olan Tanrı'dır. O, her şeyin güzelliğinin ve hoşnutluğunun ilkesi konumundadır. İdrak edilen her güzellik (behâ), uyum (âhenk) ve iyilik, sevilen ve âşık olunandır. Söz konusu bu idrak ne kadar derin ve hakiki olursa, aynı şekilde idrak edilen de zât bakımından ne kadar yetkin ve üstün bulunursa idrak gücünün onu sevmesi ve ondan haz alması o derece çoğalır. Şu halde filozofun sistemine göre yetkinliğin, hoşluk ve güzelliğin zirvesinde bulunan Tanrı'nın zâtı, kendi zâtının en üstün âşığı ve ma'sûku'dur. Diğer taraftan Tanrı, bizâtihi en mükemmel haz alan ve haz alınandır. Zira aklî lezzet, uyumlu olanı akleder. Tanrı da en üstün idrakle en üstün idrak edileni, en üstün idrak edendir.⁶⁶¹

Filozof, Tanrı'nın zâtına olan aşkını, en mükemmel ve son derecesine ulaşmış bir aşk olduğunu belirtir. O'nun zâtı hem Aşk hem Âşık hem de Ma'sûk'tur. Bu bakımdan aşk ile zât arasında ontolojik açıdan bir ayrılık söz konusu değildir. Yani Tanrı zâtına âşıktır. Aynı zamanda da hem sevilen hem de bizâtihi âşıktır.⁶⁶²

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın kendi varlığından aldığı lezzet, bir varlığın alabileceği en büyük lezzettir. O, yetkinlik bakımından her şey için her şeyin objesinin en güçlü idrakine sahiptir. Ayrıca O, kötülüğün iki kaynağı olan imkân doğası ve yokluktan münezzeh ve en yüce kemâle sahiptir. Tanrı'nın kendi varlığından duyduğu lezzete, aynı zamanda O'nun kendi özüne duyduğu aşk da denilebilir. Bütün bunlardan da öte aşk, İbn Sînâ tarafından "herhangi bir varlığın hazır bulunuşunun tasavvuru nedeniyle sevinmektir." şeklinde tanımlanmaktadır. Bu bağlamda da Tanrı'nın özünü idrak etmesi ve O'nun özüne olan bu idraki tamdır. Çünkü O'nun idrak ettiği özünün kendisidir. Bu ise Tanrı'nın kendi özüne olan aşkının veya kendi özünden aldığı lezzetin neden tam olduğunu açıklamaktadır. el-Evvel, kendisi sebebiyle âşık, kendisi nedeniyle de âşık olunandır. Başkası O'na âşık olsa da olmasa da değişen bir şey yoktur. Ancak O'na başkası sebebiyle âşık olunmaz. Aksine O, kendi zâtı nedeniyle zâtının ve diğer bütün varlıkların âşık olduğu bir varlıktır.⁶⁶³

İbn Sînâ, Tanrı'nın kendini bilmesi ile kendi zâtına âşık olması arasında bir bağın olduğunu tasavvur ederek, Tanrı'nın kendini kendisi ve bütün varlığın ilkesi

⁶⁶⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 112.

⁶⁶¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 114; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 281-282; a. mlf., *Kitâbu'l-Hidâye*, s. 264; a. mlf., *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 17.

⁶⁶² İbn Sînâ, *Risâle fî Mâhiyeti'l-ışk*, s. 7-8; Tr. trc., s. 59.

⁶⁶³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 180.

olarak akledişinin estetik haz bakımından bir anlamı olduğu düşüncesindedir. Zira o, Tanrı'nın kendini bilmesi ile kendine âşık olması arasında irtibat kurarak, bir mahiyetin sırf aklî ve sırf hayır olmasının, her türlü kusurdan uzak bulunmasının ve her bakımdan biricik oluşunun üzerinde bir güzellik (cemâl) ve değerin (behâ) olmasını imkânsız görmektedir. Filozof, değer ve güzellik bakımından en güzel ve en değerli olanın Tanrı olduğunu vurgulamaktadır. Zira ona göre Tanrı, bizâtihî güzellik ve değerin zirvesinde olduğu gibi, kendisinden başka her şeye ait güzellik ve değerin de ilkesidir. İbn Sînâ, Tanrı'nın güzellik ve değerin zirvesinde oluşunu şu şekilde izah eder: Her güzellik, her uyumluluk (mülâ'eme) ve algılanması iyi olan her şey kendisi hakkında bir sevgi ve aşk duygusu uyandırır. Onu algılayan için "mahbûb" ve "ma'sûk" kılan onun tarafından algılanmış olmasıdır. Bu algı hissî, hayalî, vehmî veya zannî olduğu gibi, aklî de olabilir. Bu algı biçimlerinden hangisi derinlik ve gerçekliği kavrama noktasında daha güçlü ise o algı biçimiyle algılanan zât o kadar değerli ve yetkin demektir. Filozofun sözünü ettiği bu algı biçimlerinden hangisinin daha değerli olduğu gâyet açıktır. Çünkü onun ifade ettiği algı biçimleri içinde "aklî idrâk"ın diğerlerinden çok daha üstün bir değere sahip olduğu görülmektedir. Dolayısıyla buna bağlı olarak aklî varlığı idrâk eden akıl gücünün tecrübe edeceği sevgi ve haz duygusu da aynı derecede olacaktır. Görüldüğü gibi, ma'kullerin akıl ile idrâki yalnızca bilgi değil, aynı zamanda sevgi ve haz da doğurmaktadır. Burada zikredilen sevgi ve haz kavramlarını Tanrı hakkında anlamlandıracak olursak, güzellik, değer ve aklî idrâkin zirvesinde olan Tanrı, kendisini bu güzellik, değer ve aklî idrâkin zirvesinde olarak akletmekte ve kendine âşık olup, kendisine duyduğu bu aşktan da aklî haz almaktadır. Ancak burada değinmemiz gerekir ki, filozofun tanımına göre, haz (el-lezze) uyumlu olanın, böyle olması yönünden algılanmasından ibarettir. Hissî haz, hissî idrâke karşılık gelen objenin algılanması iken aklî haz idrâke karşılık gelen makulün algılanmasıdır. Yani algılayan ile algılanan arasında karşılıklı olarak bir uyum veya uygunluğun (mülâ'eme) oluşması hazzı doğurmaktadır. Görme duygusu için görmek, hayal gücü için düşlemek ve tabii ki akıl gücü için bilmek farklı seviyelerde tecrübe edilen hazların kaynağıdır. Söz konusu bu tanımlama, ontolojik hiyerarşinin zirvesinde bulunan Tanrı için şunu ifade etmektedir:

"Evvel, en üstün algılananı en üstün bir algılayışla algılayan en üstün algılayıcıdır; bu yüzden de en üstün haz alan ve alınandır."

Dolayısıyla O, sırf akıl ve bütün eksikliklerden münezzeh mahza iyilik olup, her şeyin güzelliğinin ve hoşnutluğunun ilkesi konumundadır. İdrâk edilen her güzellik ve iyilik, sevilen ve âşık olunandır. Söz konusu idrak ne kadar derin ve hakikî olursa, idrak edilen de zât bakımından yetkin ve üstün durumda bulunursa idrak gücünün onu sevmesi ve ondan haz alması o derece çoğalır. Öyleyse yetkinlik, hoşluk ve güzelliğin zirvesindeki Tanrı'nın zâtı, kendi zâtının en üstün âşığı ve ma'şûku olur. Diğer taraftan O, bizâtihi mükemmel haz alan ve haz alınandır.⁶⁶⁴

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'ya göre bütün nizamın ilkesi olan Tanrı, zâtına âşıktır. Bu yönüyle de O'nun zâtı, iyiliktir. İyilik nizamı (nizâmü'l-hayr) bir bakıma O'nun ma'şûku olmaktadır. Fakat Tanrı'nın herhangi bir arzudan dolayı bu nizama yönelmesi düşünülemez. Çünkü Tanrı, söz konusu bu nizamdan etkilenmez.⁶⁶⁵

İbn Sînâ'nın Tanrı'yı Aşk, Âşık ve Ma'şûk olarak nitelendirmesinin sistemi açısından özel bir anlamının olduğu dikkat çekmektedir. Zira o, aşkı ontolojik bir sebep olarak değerlendirir. Dolayısıyla aşk, onun felsefesinde varlık açısından bir değer ifade eder. Zira ilk aşk olan Tanrı, kendi zâtı ve zâtındaki aşk, âşık ve ma'şûkluğu ile kendine âşık olunca diğer varlıklar O'ndan tecellî etmiştir. O'nun zâtı bizzat âşıktır. Söz konusu aşk, sebepsiz ve zamansızdır. Bu bakımdan Tanrı'nın zâtı ile aşk özdeşdir. Şayet Tanrı âşık ve ma'şûk olmasaydı tecellî gerçekleşmez, varlıklar gizli kalır, varlığa gelmeleri imkânsız olurdu. Dolayısıyla İbn Sînâ, aşkı, varlık ve varoluşun sebebi olarak görmektedir.⁶⁶⁶

Aşk hakkındaki görüşleri, ontolojik bir temelde yükselmekte⁶⁶⁷ olan İbn Sînâ'nın söz konusu bu görüşü, Tanrı tasavvuru, Tanrı ile âlem ilişkisi ve dolayısıyla âlemdeki gâyelilik anlayışı bakımından önemli bir yere sahiptir. Filozof, *Risâle fi Mahiyyeti'l-Işk* adlı eserinde, zikredildiği gibi, aşkı varlık ve varoluşun temeli saymakta, âlemdeki bütün varlıkların yetkinliğe yönelişini, Tanrı'nın mutlak iyi olmasına bağlanmakta ve yetkinliğe doğru bir gâyelilik olan bu yönelişi aşk kavramıyla karşılamaktadır. Buna göre, cansız varlıklar da dahil olmak üzere bitki, hayvan, beşer, melek, kısaca âlemdeki bütün varlıklar, Mutlak İyi olan Tanrı'nın zâtına benzemeye

⁶⁶⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 114-115; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 281-182.

⁶⁶⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 109.

⁶⁶⁶ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ankara: Elis Yayınları, 2004, s. 99 vd.

⁶⁶⁷ Mehmet Bayraktar, *a.g.e.*, s. 98; a. mlf., "İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak 'Aşk'", *AÜİF Dergisi*, XXVII, Ankara 1985, s. 300-301.

çalışmakla yetkinlik arayışını sürdürmekte ve İlk Sebep Tanrı, bütün varlığın gâyesi olmaktadır.⁶⁶⁸ Bundan dolayı İbn Sînâ, Tanrı'yı Aşk, Âşık ve Ma'sûk olarak nitelemekte ve buradan hareketle de âlemdeki gâyeliliği aşk kavramıyla açıklamaktadır. Ancak burada Tanrı'nın sadece kendi zâtına âşık olduğundan dolayı Ma'sûk olmadığı, aynı zamanda bütün âlemdeki yöneliş bakımından da Ma'sûk olduğu vurgulanmalıdır.

İbn Sînâ, Tanrı'nın zâtının ilkesi olduğu âlem tarafından murad edilen olduğunu söylemektedir.⁶⁶⁹ Filozof, özellikle zatı gereği fail olmakla birlikte, Tanrı'nın aynı zamanda gâye ve amaç olduğunu söylemektedir.⁶⁷⁰ Zira O'nun zâtında gâye ve fail arasında hiçbir farklılık yoktur.⁶⁷¹ Buna göre, her gâye bir iyidir ve Zorunlu Varlık, O'ndan sâdır olan her gâyenin mutlak olarak yetkin iyi olduğu göz önünde bulundurulduğunda yaratmanın gâyesidir. İbn Sînâ, bu düşüncelerini Kur'an-ı Kerim'den de örnekler vererek destekler. "Doğrusu son varış Rabbinedir."⁶⁷² şeklinde buyurmasında olduğu gibi, her şey O'na varır.⁶⁷³ İbn Sînâ'nın söz konusu ifadelerinden açığa çıkmaktadır ki, Tanrı hem bütün varlığın öncelikli kaynağı, yani fail nedeni hem de nihai iyi ve yetkinliktir. Başka bir ifadeyle, hem inişin başlangıcı (İlk İlke) hem de yükselişin sonudur (Ma'sûk/Gâye). Dolayısıyla Tanrı, hem fail neden hem de gâye nedendir.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, Tanrı'yı mutlak iyi olarak tanımlamakta, buna karşılık Tanrı dışındaki bütün varlıkların bu özelliğe sahip olmadığını belirtmektedir.⁶⁷⁴ Çünkü İbn Sînâ'ya göre, özü itibariyle mümkün varlıklar, zâtı bakımından zorunlu olmadıklarından dolayı yokluk ihtimali taşımaktadır ve bundan dolayı Tanrı gibi iyiliğe sahip olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla ancak ve ancak özü itibariyle Zorunlu Varlık mutlak iyidir.⁶⁷⁵ İbn Sînâ'nın Tanrı'nın mutlak iyi oluşunu bu şekilde açıklaması, bir taraftan Tanrı'nın her türlü yetkinlik ve düzenin ilkesi olması, her şeye iyiliğini vermesi anlamına gelirken,⁶⁷⁶ diğer taraftan da âlemde her şeyin varoluşu, yetkinliğe ve

⁶⁶⁸ İbn Sînâ, *Risâle fî Mâhiyeti'l-ışk*, s. 4-8; Tr. trc., s. 53-59.

⁶⁶⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 112.

⁶⁷⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 18, 80, 160, 178.

⁶⁷¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 51.

⁶⁷² Necm, 53/42

⁶⁷³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 62.

⁶⁷⁴ İbn Sînâ, *Şerhu Kitâb-i Esûlûcyâ*, s. 46, 57; a. mlf., *et-Ta'likât*, s. 103.

⁶⁷⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 101; a. mlf., *Şerhu Kitâb-i Esûlûcyâ*, s. 46, 57; a. mlf., *et-Ta'likât*, s. 103, 166.

⁶⁷⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 114.

iyiliğe yönelişi ve varlığın gâyesi fikrini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Tanrı, mutlak iyi, yani yetkinlik ve iyiliğin mutlaklaştığı gâye varlıktır.

4.2. Âlem ve Gâye

İbn Sînâ'nın teleolojik düşünce sisteminde her varlık, özel bir konuma sahiptir. Onun, öncelikle varlıkları zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırdığı ve bizâtihî zorunlu varlığın Tanrı, diğer bütün varlıkların ise zâtı bakımından mümkün, ancak Tanrı'ya nispetle zorunlu oldukları daha önce açıklığa kavuşmuştu. Filozofun ortaya koyduğu teleolojik sisteme baktığımızda Tanrı ile âlem arasında bir tür Varlık Verici-varlık alıcı şeklinde bir ilişkinin olduğu göze çarpmaktadır. Burada Varlık Veren konumunda bulunan Tanrı, bütün yetkinlikleri zâtında bulunduran ve hiçbir şekilde başka herhangi bir şeye muhtaç olmayandır. Dolayısıyla Tanrı, özü gereği en üstün, en mükemmel varlıktır. Bu özellikler de O'nun herhangi bir amacının olmadığına işaretler. Yine İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın varlık verici özelliği bir amacı gerçekleştirmek için değil, aksine O'nun cömertliğinden kaynaklanan bir durumdur. Yukarda da işaret edildiği gibi Tanrı, İbn Sînâ'nın sisteminde, "Mutlak İyi" (el-Hayru'l-Mahz)dir.

Tanrı'yı mutlak iyi olarak tanımlayan İbn Sînâ, Tanrı dışındaki diğer bütün varlıkların bu özelliğe sahip olmadığını belirtmektedir.⁶⁷⁷ Çünkü özü itibariyle mümkün varlıklar, özleri onların zorunlu olmasını gerektirmediklerinden yokluk ihtimali taşımakta ve özü itibariyle zorunlu varlık olan Mutlak İyi'ye muhtaç olmaktadır.⁶⁷⁸ Dolayısıyla filozofun sisteminde Tanrı, hem âlemdeki en mükemmel nizâmın ilkesi hem de âlemin en mükemmel şekilde varlık kazanmasının sebebidir. Başka bir ifadeyle, âlemde bulunan her varlığın yetkinliğe ve iyiliğe yönelişinin sebebi Tanrı'nın Mutlak İyi olmasıdır. Tanrı, Mutlak İyi olduğundan dolayı da ilkesi olduğu bütün varlıklar O'na yönelmektedir. Filozof, âlemdeki Mutlak İyi olan Tanrı'ya karşı gerçekleştirilen bu yönelişi gâye kavramıyla açıklamaktadır. Aynı zamanda İbn Sînâ, âlemdeki varlıkların Tanrı'ya karşı yönelişini canlı cansız bütün varlıkların Tanrı'ya duydukları gizli bir aşk nedeniyle olduğunu söylemektedir. Diğer bir ifadeyle, kozmik düzende, gökleri ve yeriyle bütün bir âlem, Tanrı'nın kendini akletmesinin zorunlu bir sonucu olarak varlığa gelmiştir. Buna karşılık bütün olarak âlemin, özellikle de göklerin Tanrı'ya doğru irâdî

⁶⁷⁷ İbn Sînâ, *Şerhu Kitâb-i Esûlûcyâ*, s. 46,57: a. mlf., *et-Ta'likât*, s. 103.

⁶⁷⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 101.

bir yönelişi söz konusudur. Filozof, sistemi yukardan aşağıya doğru İlk İlke olan Tanrı'dan kaynaklanan bir zorunlulukla açıklarken, aşağıdan yukarıya doğru bir aşk yönelişi içinde olduğunu vurgulamaktadır. Yani aşağıdan yukarıya doğru aşk ve gâye birleşerek tam bir teleoloji ortaya çıkmaktadır.⁶⁷⁹

İbn Sînâ'nın sisteminde teleolojik bir kavram olan aşk, âlemdaki varlıkların yöneldiği gâyedir. Bu gâye ise Mutlak İyi'liğin kendisi olan Ma'sûk, yani âlemin ilk ilkesi olan Tanrı'dır. İbn Sînâ'ya göre, canlı cansız olmak üzere bütün varlıklarda doğuştan bulunan aşk, hem bu varlıkların yetkinlik derecelerine göre derece derecedir hem de onların varoluş sebebidir. Yukarıda da değinildiği gibi, Tanrı ise İlk Âşık, İlk Ma'sûk ve İlk Aşktır. Âlemdaki varlıklar da daha yetkini arzu ettiklerinden dolayı daha üstün olanı ister. Arzulanan bu varlık, ise İlk Aşk olan Tanrı'dır.

Metafizik anlamda âlemdaki gaiyyeti, bu çerçevede işleyip ele alacağız. Bu yüzden öncelikli olarak filozofun metafizik olarak âlemdaki gaiyyeti nasıl anlamlandırdığını inceleyip daha sonra gaiyyeti ay üstü ve ay altı âlemdaki gaiyyet şeklinde iki kısımda ele alacağız.

4.2.1. Âlemdaki Gaiyyet ve Gaiyyetin İspatı

İbn Sînâ'nın sebepler teorisi ve bu teori içinde gâye sebebe atfettiği önem oldukça dikkat çekicidir. Gâye sebebi, sistemi içinde hem fizik hem de metafizik disiplinler açısından inceleyen filozof, konuyla ilgili olarak Aristoteles'i temel almakta ve eserlerinde gâye ve gâiyyet kavramları üzerinde durmaktadır.

Sözlükte, “son uç, nihaî nokta, zirve, ideal örnek”⁶⁸⁰ gibi manalara gelen gâiyyet, gâye kelimesinden türetilmiş olup, varlık düzeninin mutlaka belli bir gâyeyi gerçekleştirme esasına dayandığını, âlemde tesadüf ve saçmadan söz edilemeyeceğini ileri süren felsefî-kelâmî doktrinler için kullanılan bir terimdir.⁶⁸¹ “Bir şeyin varlığı, kendisi için olan şey”⁶⁸² manasındaki gâiyyet, Türkçe’de amaçlılık ve erekbilim,⁶⁸³ Batı

⁶⁷⁹ Görüldüğü üzere İbn Sînâ’da “aşk” kavramı teleolojiktir. Zira âlemde her şey iyiliğe doğru yönelmiş durumdadır. Bu yönelişin adı da gâyedir, yani muharrikin yöneldiği garazdır. Bu gâye âşık için iyiliğin kendisi olan ma'sûktur. Bk. İbn Sînâ, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*; filozof, ayrıca Tanrı dışındaki varlıklarda görülen aşkın sebebi olarak da İlk İlke'yi görmektedir. Bk. Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 103.

⁶⁸⁰ İbn Manzûr, “gyy” md., *Lisânu'l-Arab*, XV, s. 143.

⁶⁸¹ İlhan Kutluer, “Gâiyyet” md., s. 292.

⁶⁸² Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rîfât*, s. 207; Tr. trc., s.166.

dillerinde, örneğin Fransızca’da finalité, İngilizce’de finality, Almanca’da finalität kelimesiyle karşılanmakta ve Grekçe’de telos (gâye, erek) ve logos (bilgi, ilim) kelimelerinden oluşmaktadır.⁶⁸⁴ Latince finis (gâye) kelimesinden türetilen finalite kavramı gâyelilik; finalizm kavramı ise gâyecilik karşılığıdır. Türkçe felsefî eserlerde, gâyelilik, ereklilik, amaçlılık, finalite ve gâiyyet kavramları kullanılmaktadır.⁶⁸⁵

İbn Sînâ, gâye nedeni el-‘illetu’t-tamâmiyye, el-illetu’l-kemâliyye, es-sebebu’l-kemâlî⁶⁸⁶ şeklinde adlandırmakta ve gâyeyi “diğer şeylerin kendisi için olduğu fakat kendisi başka bir şey için olmayan illet.”⁶⁸⁷ şeklinde tanımlamaktadır.

Filozof, gâyeyi, başka bir ifadeyle “Şeyin kendisi için olduğu şeydir.” şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁸⁸ Bir başka bir yerde de gâyeyi şu şekilde tanımlar: “Gâye nedenle de kastedilen kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği illettir.”⁶⁸⁹ İbn Sînâ, gâyeyi bu şekilde tanımladıktan sonra gâyenin nerelerde olabileceğine değinmektedir. Ona göre gâye, bazen yendiğinde sevinmek gibi, bir kısım şeylerde sadece fâilin kendisinde olmaktadır. Gâye bir kısım şeylerde, fâilin dışındaki bir şeyde olabilir. Bu bazen bir düşünmeden veya doğrudan kaynaklanan hareketlerin gâyeleri gibi, konuda olabilir. Bazen üçüncü bir şeyde olur; falanı hoşnut etmek için bir şey yapan kimse gibi ki bu durumda falanın hoşnutluğu, fâilin ve kabul edenin dışında bir gâye olur. Bununla birlikte hoşnutluk nedeniyle gerçekleşen sevinç, başka bir gâyedir. Gâyelerden biri de başka bir şeye benzemektir. Kendisine benzenilen, ona yönelmesi bakımından gâyedir. Ayrıca benzemenin kendisi de gâyedir.⁶⁹⁰ Ayrıca İbn Sînâ, başka bir eserinde de gâye kavramının tanımında yer alan “kendisinden dolayı olunan” ifadesinde kendisinden dolayı olan şeyi iki kısma ayırmaktadır. Birincisi, haz, iyilik ve sağlık gibi “kendisi için olunan şey”dir. İkincisi ise “faydası nedeniyle olunan şey”dir. İkincisinde gâye, örneğin, hazzı, sağlığı isteyen kendisidir. Oluş ve bozuluşa uğrayan şeylerin gâyesi, imkân dahilinde ilâhî, ebedî şeylere benzemektir. “Faydası

⁶⁸³ M. Namık Çankı, “Finalisme” md., *Büyük Felsefe Lugâtı*, II, İstanbul 1955, s. 40.

⁶⁸⁴ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 369.

⁶⁸⁵ Bk. İlhan Kutluer, “Gâiyyet” md., s. 292-295.

⁶⁸⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 37; a. mlf., *İkinci Analitikler*, Burhan, nşr. ve trc., Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2006, s. 127; a. mlf., *Kitâbu’s-şifâ/Tabî’iyyât: en-Nefs*, nşr. F. Rahman, Oxford 1959, s. 228.

⁶⁸⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 84.

⁶⁸⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 29, 138.

⁶⁸⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 2.

⁶⁹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 29.

nedeniyle olunan şey” anlamında gâye ise, değişime konu olan bu şeylerde gerçekleşen durumlardır.⁶⁹¹

el-İlâhiyât adlı eserinin altıncı makalesinin beşinci faslında genel olarak gâyenin nerelerde bulunduğuna değinen İbn Sînâ, gâyelerin ispatına, gâyelerin iptali için dile getirilen şüphelerin giderilmesine ve gâye ile ilgili diğer durumlar üzerinde durmaktadır. Buna göre, gâye ve gaiyyetin ispâtı noktasında filozofun bu fasılda değindiği konuları işlememiz yerinde olacaktır.

İbn Sînâ, her malûlün bir ilkesi, her hâdisin bir maddesi ve sûreti olduğu gibi, her hareket ettirmenin de bir gâyesi olduğunu ifade etmektedir. Yine filozof, gâyenin dışında abes, tesadüfî (ittifâk) olan birtakım fiillerin varlığından söz etmektedir. Ancak *el-İlâhiyât* adlı eserinde tesadüfe fazla yer vermez. Zira tesadüf (ittifak) ile ilgili durumların *es-Semâ'u't-tabî'î* adlı eserinde açıklandığını belirtmektedir.⁶⁹² İbn Sînâ, gâye ile ilgili düşüncelerini söylerken, gâye ile hareket arasında bir bağlantının olduğunu vurgulayarak, “feleğinin hareketi gibi olan vardır” demektedir. O, görünüşte feleğin hareketinin bir gâyesi olmadığını ve yine benzer şekilde ilk bakışta oluş ve bozuluşun bir gâyesinin bulunmadığını söylemektedir. Fakat gerçekte filozofa göre, hem feleğin hareketinin hem de tabîî âlemdeki oluş ve bozuluşun bir gâyesinin olması esastır. Filozof, bunlarla ilgili gelebilecek muhtemel sorulara sanki önceden cevap vermek istercesine, birinin çıkıp şu şekilde diyebileceğini söylemektedir:

“Her başlangıcın bir başlangıcı olduğu gibi, her gâyenin de bir gâyesi olabilir. Dolayısıyla o, gerçekte gâye (gâyetün) ve tamam (tamâmün) olmaz. Çünkü hakikatte gâye, kendisine varıldığında durulandır. Oysa biz pek çok şey görüyoruz ki onlar, gâyedir ve onların sonsuza dek giden başka gâyeleri vardır. Çünkü gâyeler olduğu zannedilen ve sonsuza dek giden şeyler vardır. Mesela, kıyaslardan çıkıp sonsuza dek giden sonuçlar gibi.”⁶⁹³

Yine biri şöyle diyebilir:

“Her fiilin bir gâyesi olduğunu bırakalım; niçin gâye gerçekte bütün illetlerden sonra geldiği halde önce gelendir?”⁶⁹⁴

⁶⁹¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât 'alâ havâşî Kitâbi'n-nefs li-Aristû*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristû 'inde'l-'Arab*, Kahire 1947, s. 94.

⁶⁹² Filozof, abes ile ilgili düşüncelerini burada açıklamaktadır. Ancak biz “abes” kavramını gaiyyet karşısı bir kavram olarak konuyla ilgili filozofun fikirlerini diğer bölümde ele almayı uygun gördük. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 30 vd.

⁶⁹³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 30.

⁶⁹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 30; gâye illetin diğer illetlerden sonra geldiği halde önce gelen yapılmasını yine, fizik bölümünde gâye sebebin diğer sebeplerle olan ilişkisi kısmında ele aldık.

Bunları açıkladıktan sonra İbn Sînâ, gâye ile ilgili kuşkuları gidermeye çalışır. İbn Sînâ, “Gâye (ereksel) illeti, sonlanır ve durur.” sözünden kastedilenin tek fail ve tek fiil bakımından gâye illetinin sona ereceği anlamında olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte, doğal veya irade sahibi bir failin, yaptığı fiille bir sonda durmaksızın peş peşe sıralanan gâyeleri amaçlamasının mümkün olmadığı görüşündedir. Tek ilke ile ilgili kuşkuyu da şu şekilde açıklar:

“Tek ilkeye gelince, ondan birbiri ardına fiil meydana çıktığında ve her bir fiil bakımından fâil oluşu, zât ve konu bakımından bir olmakla birlikte diğer fiil bakımından fail oluşundan farklı olduğunda onun gâyelerinin çoğalması ve ondan çıkan her oluşun fail olması bakımından başka gâyesinin bulunması mümkündür. Bununla birlikte sonsuza dek birbiri ardına fâil oluşu dikkate alınabilirse onun gâyeleri sonsuz olur.”⁶⁹⁵

Ayrıca İbn Sînâ sonucun, sınırlı (belirli) bir matlubu veren kıyasın tam illeti olduğunu söylemektedir. Çünkü her kıyas oluşturma, yeni baştan bir fiildir. Nefsin her kıyas bakımından yeni baştan bir fiili vardır ve bu fiil sayesinde nefis, “O, yeni baştan fâildir” denilmeye hak kazanmaktadır. Her defasında onun fâil oluşu, bizzat sınırlı bir gâyedir ve sonsuza dek gitmesi mümkün değildir. Çünkü her bir kıyasın hiç kuşkusuz bir tek sonucu vardır.⁶⁹⁶

İbn Sînâ, *el-İlâhiyât* adlı eserinin altıncı makalesinin beşinci faslının başında gâye ile ilgili olarak ifade ettiği iki itirazın birincisini bu şekilde izah ettikten sonra diğer itirazı açıklamaktadır. Filozof, ikinci itirazın ancak gâyenin şey (nesne) ve mevcut olarak varsayıldığını bilmekle çözülebileceğini ifade etmektedir. İbn Sînâ, her illetin o illet olması bakımından iki yönü olduğunu belirtmektedir. Bunlardan biri, şey’iyyeti ki, bu nesne oluşudur. Diğer de hakikati ve varlığıdır. Burada gâye illet, şeyliği bakımından diğer illetlerin illet olarak varoluşunun sebebidir. Varlığı bakımından ise diğer illetlerin illet olarak varlığının sonucudur. Dolayısıyla gâye illetin şeyliği, varlığının nedeninin nedeni, varlığı da onun şeyliğinin ma’lûlünün ma’lûlüdür. Ancak gâye illetin şeyliği, zihinde (nefs) veya benzeri bir şeyde tasavvur edilmedikçe illet olamaz.⁶⁹⁷ Böylece ortaya çıkmaktadır ki, gâye illet, şeyliği bakımından diğer illetlerden önce gelmekte ve onların nedeni olurken, varlığı bakımından ise diğer illetlerden sonra gerçekleştiğinden dolayı onların ma’lûlü olmaktadır. Fakat söz konusu bu ilişki tabii

⁶⁹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 38.

⁶⁹⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 38.

⁶⁹⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 39.

âlemde, yani oluşta geçerlidir. Bu bakımdan gâye illet ile diğer illetler arasında mevcût söz konusu ilişkiyi daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağımızdan dolayı tekrara düşmemek için şimdilik bu kadar işaret etmekle iktifa ediyoruz.

Gâye illet, oluşta (kevn) olmadığı zaman durum daha farklıdır. Zira zât ile mahiyet ayrımının olmadığı bizâtihî zorunlu varlık olan Tanrı'da gâye, diğer illetlerin ma'lûlûdudur. Diğer illetlerin hiçbirisi onun gâye illeti değildir. Şöyle ki tabiî âlemdeki gâye illet, öncelikle zihinde (nefs) vardır. Diğer illetler ise gerçek varlık olarak ondan önce mevcuttur. Zihinde var olan gâye illet, onları harekete geçirince hem onların illet olmalarına hem de kendisinin varlığına sebep olmaktadır. Fakat Tanrı, yukarıda da ifade edildiği gibi, her şeyden önce bilfiil mevcuttur ve diğer bütün her şey O'nun sebebiyle vardır. Ayrıca gerek gâye illet gerekse diğer illetler ne kadar sıralanırsa sıralansın, mutlaka Tanrı'da son bulmaktadır. Çünkü O, İlk Sebep'tir (el-İlletü'l-Ülâ). Dolayısıyla bütün varlığın var oluşunun sebebi O'dur.⁶⁹⁸

Gâye ile ilgili bir başka kuşkunun da bizzat gâye (el-gâye bi'z-zât) ile arazî gâyelerden biri olan zorunlu (ez-zarûfî) arasındaki farkın izahıyla giderilebileceğini söyleyen İbn Sînâ, aralarındaki farkı şu şekilde açıklamaktadır: Bizzat gâye, zâtı gereği istenilen gâyedir. Zorunlu ise üç şeyden biridir. Ya tıpkı demirin, kesme işinin kendisiyle tamamlanacağı katılığı gibi, bir yönden gâyenin illeti olarak gâyenin varolması için varolması gereken bir şeydir. Ya da gâyenin illeti olarak değil, aksine, illetin bir gereği olarak gâyenin varolması için gerekli bir şeydir. Mesela, cismin kesebilmesi için katı olması gerekir. Katı bir cismin gerekli olmasının nedeni onun katılığı değil, fakat kesme işinde bulunması gerekli olan demirin gereği olmasıdır. Yahut bizzat gâi illetin gereği olarak varolması gerekli bir şeydir. Mesela, evlenmenin gâye illeti, çocuk edinmedir. Çocuk sahibi olmayı çocuk sevgisi izler ve onun gereği olur. Bütün bunlar rasgele (ittifâkî) bil'araz değil zorunlu bil'araz gâyelerdir.⁶⁹⁹ Bu noktada İbn Sînâ, kötülüğün ilkelerinin doğadaki varlığının bu kısımlardan ikinci kısma girdiğini söylemektedir. Zira ona göre, ilâhî gâye olan cömertlik (cûd) her mümkün varlığa, onu hedeflenen iyilik gâyesine ulaştıracak bir tabiat vermiştir. Çünkü ona göre,

⁶⁹⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 126-127; gâye illeti ve diğer illetlerin sonlu olup Tanrı'da son bulduğu hakkında bk. a. mlf., *Metafizik*, II, 84 vd.

⁶⁹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 35-36; bu noktada İbn Sînâ, her zaman ve çoğunlukla meydana gelen olayların zâtî gâyeler, nâdir olarak gerçekleşen olayların da arazî gâyeler, yani "zorunlu" olduğunu tespit etmektedir.

her mümkün varlığa onun iyilikten ibaret varlığını vermek gerekir. Bileşikler ancak unsurlardan oluşur. Bileşiklerin unsurlara sahip olması ancak toprak, su, ateş ve havayla olabilir. Ateşin kendisinden kastedilen iyilik gâyesine, yani zâtî gâyesine götürebilmesi için yakıcı ve ayırıcı olması gerekir. İbn Sînâ, bunların bulunmasının zorunlu arazî gâyelerin olduğunu söylemektedir. Netice itibariyle filozof, asıl gâyeye ulaşmak için zorunlu olarak iyilerin zarar görmesinin ve bileşiklerden çoğunun fesada uğramasının gerekli olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰⁰ Ayrıca İbn Sînâ'nın *Kader Risalesinde* belirttiği gibi, önüne engeller çıkmadıkça tabiatın amacı, hep iyiye ve güzele yöneliktir. Kötü görünen şeyler bile, daha büyük bir iyiliğin gerçekleşmesi içindir. Âlemdeki kötülükler ve çirkinlikler maddeden ve tabiatın fiilinin eksikliğinden kaynaklanır.⁷⁰¹

Filozofun arazî gâye açıklamalarından tabîi âlemde bulunan kötülüğün her zaman ve çoğunlukla olmayan, nadir olan durumlardan olduğu anlaşılmaktadır. Yani İbn Sînâ, kötülüğü gâyenin var olması için gerekli, ancak gâyenin varlık sebebi olmamakla birlikte onun ayrılmazı olan şey olduğunu söylemektedir. Nitekim bunu da ateş ve yağmur örnekleriyle açıklamaktadır. Şöyle ki ateşin kendi gâyesi, yakıcı özelliğini yerine getirmesidir. Ateş bu özelliğiyle tabiatta pekçok varlık için fayda sağlamakta, hatta birçok varlığın varlığını sürdürmesine katkı sağlamaktadır. Söz konusu bu durum, ateş için sürekli veya çoğunlukla gerçekleşen bir durumdur ve bu ateşin asıl gâyesidir. Bununla birlikte bir kimsenin elini yakması veya iyi kimselere zarar vermesi birtakım şeyleri de yok etmesi gibi durumlar, ateşin zâtî gâyesine ulaşması için zorunlu arazî gâyelerdir ve nadir olarak meydana gelen olaylardır. Benzer şekilde, yağmurun doğada birtakım faydalar sağlaması asıl gâyesini oluşturur. Ancak yağmurun bu zâtî gâyesinin yanı sıra zaman zaman harmanları bozması gibi durumlar da oluşabilir. Nadir olarak gerçekleşen böylesi olaylar ise asıl gâye için gerekli arazî gâyelerdir.⁷⁰²

İbn Sînâ'nın teleolojik sisteminde tabîi âlemdeki kötülük ile gaiyyet arasında bir ilişkinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Kötülüğü bizzât ve bil'araz şeklinde ikiye ayıran

⁷⁰⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 36.

⁷⁰¹ İbn Sînâ, *Risâletü Sırrı'l-Kader*, s. 303.

⁷⁰² İbn Sînâ, *Fizik*, I, 86; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 169; Muhammed Âtîf Irâkî, *el-Felsefetü't-tabî'iyye inde İbn Sînâ*, Kahire: Daru'l-Meârif, 1979, s. 172; Munâ Ahmed Muhammed Ebû Zeyd, *Mefhûmü'l-hayr ve ş-şer fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye: Dirâse mukârene fi fikri İbn Sînâ*, Beyrut: el-Müessesetü'l-câmi'iyye li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî, 1991, s. 149-150.

İbn Sînâ, bizzât kötülüğün yokluk olduğunu belirtmektedir. Ancak filozofun burada kastettiği yokluk, her türlü yokluk olmayıp, bir şeyin doğasının gereği olup, onun türü ve doğasına ait yetkinliklerin yokluğudur. Bil’araz kötülük ise, yok olan veya hak edenden yetkinliği engelleyendir. Filozofun kötülük ayırımından kötülüğün yoklukla ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Burada konumuzla da ilgili olan kötülük, varlıkların varoluşlarının veya yetkinliğinin olmamasının kötülük olarak değerlendirilmesidir. Yani filozofun açıklamalarından varlığın iyi gâyesini gerçekleştirememesini kötülük olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim filozof, kötülüğün bütün sebebinin Ay feleğinin altında bulunan varlıklarda olduğunu açıkça ifade etmektedir. Zira Ay feleğinin altında bulunan bütün mevcûdat ay üstü âlemindekilere göre daha noksan varlıklardır. Dolayısıyla bilfiil yetkin olan Tanrı dışında kalan bütün mevcûdat bizâtihî mümkün varlık olduğundan dolayı bir tür kötülük ihtiva etmekte ve yetkinliklerini gerçekleştirmek için de Mutlak İyi olan Tanrı’ya yönelmektedirler.⁷⁰³ İbn Sînâ’nın sudûr hiyerarşisine göre, Tanrı’nın dışındaki bütün mevcûdatın sahip olduğu imkân kötülüğün kaynağı olduğu ve kötülükle imkânın arasında bir ilişkinin varlığı ortaya çıkmaktadır. Yine bu hiyerarşik yapılaşmada, varlıkların düzeni aşağıya doğru indikçe imkân derecesi, yani noksanlık derecesi arttığından dolayı kötülük de artmaktadır.⁷⁰⁴ Ancak bütün mevcûdat, kendi imkânı ölçüsünde bilfiil yetkinliğini gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Özellikle varlığın bilfiil varoluşu, gâyesini gerçekleştirdiği anlamına gelmektedir. Zira İbn Sînâ, bir şeyin bilkuvve halinde bulunuşunu kötü olarak değerlendirmektedir. Buradan hareketle de filozofa göre fiil, yetkinlik ve gâye bakımından kuvveden öncedir. Buna göre, kuvve eksikliği, yani kötülüğü, fiil ise yetkinliği ifade etmektedir.⁷⁰⁵ Bu yüzden filozofun teleolojik sistemine göre, sadece Tanrı özü bakımından Zorunlu Varlık olması dolayısıyla Bilfiil’dir. O’nun dışında kalan bütün varlıklar da özü bakımından mümkün oldukları için bir tür kuvve hali içermektedir. Dolayısıyla Tanrı dışında kalan bütün varlıklar, bir tür kötülükle iç içedir.⁷⁰⁶

Teleolojik sisteme göre, bütün varlık Mahza İyi olan Tanrı’dan sudûr ettiğinden dolayı âlemde bulunan kötülüğün de Tanrı’dan olduğu düşüncesi kaçınılmaz olacaktır.

⁷⁰³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 162.

⁷⁰⁴ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 21, 124.

⁷⁰⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 165.

⁷⁰⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 163; a. mlf., *et-Ta’likât*, s. 150.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, her şeyin kaynağıdır. Bu durumda âlemdeki kötülüğün de kaynağı olması söz konusudur. Fakat İbn Sînâ, âlemdeki kötülüğü Tanrı'ya isnat etme noktasında hassas davranılması gerektiği düşüncesindedir. Çünkü filozofa göre Tanrı, Gerçek İyi olduğundan dolayı, O'ndan zâtının bir gereği olarak iyilikler ve yetkinlikler sudûr eder. İbn Sînâ, Tanrı'dan iyilik ve yetkinliğin sudûrunun birinci kasıtle olduğunu belirtmekte ve Tanrı'dan kötülüğün arazî bir kasıtle, yani ikinci kasıtle meydana geldiğini söylemektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ, âlemdeki kötülüğün bizzât kaynağının Tanrı olmadığını, O'nun dışındaki varlıkların kendi zâtından dolayı olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁰⁷

İbn Sînâ, sonsuz sayıdaki oluşların şahıslarının zatî gâyeler olmadığını dile getirmektedir. Çünkü zatî gâyeler, örneğin insan, at veya hurma vb. olan cevherin varolması ve bu varlığın sürekli ve değişmez bir varlık niteliği taşımasıdır. Sürekli ve değişmez olmak da tek bir somut şahısta (ferte) imkânsızdır. Çünkü her oluş, yani cisimsel heyûlâdan olanlar, zorunlu olarak bozuluşa uğrar. Bir şahısta türün devamı imkânsız olunca ilk gâye, mesela, insan doğasının veya başkasının veya belirsiz bir ferdin bekasıdır. Bu beka, tümel bir doğanın yapılması için tam illettir. Tümel doğa tektir. Fakat bu tek şeyin sürekli olarak varolması için birbiri ardına gelen sonsuz sayıda şahısların olması gerekir. Dolayısıyla şahısların sayıca sonsuzluğu, kendi başına amaç olması anlamında değil, birinci kısımdan zorunlu anlamında gâye olmaktadır. Çünkü tıpkı güneş ve ayın sürekliliği gibi, insanın sürekliliği mümkün olsaydı doğum ve neslin çoğalmasına gerek kalmazdı.⁷⁰⁸ Ancak amacın, fertlerin sonsuzluğu olduğunu kabul edersek, şahısların sonsuzluğu, her şahsın anlamından başka olacaktır. Şahısların her birinin ardından sonsuza kadar gitmesinin nedeni, bir sonsuzluğun diğer sonsuzluğu izlemesi değildir. Bu durumda gâye, gerçekte burada mevcuttur. Söz konusu bu gâye, belirsiz bir ferdin varlığıdır veya şahısların sonsuzluğudur. Ayrıca diğer şahsa, üçüncüye, dördüncüye götüren şahıs tümel doğanın değil tikel doğanın gâyesidir. O, tikel doğanın gâyesi olunca ondan sonra başkası o tikel doğanın gâyesi ve amacı

⁷⁰⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 40; Tr. trc., s. 322; ayrıca bk. a. mlf., *el-Felâk*, nşr. Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatu's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut 1983, s. 117-188; İbn Sînâ, ay üstü âlemdeki varlıkların ay altı âlemindeki varlıkları üzerindeki etkilerinde de birinci ve ikinci kasıt ayrımı yapmaktadır. Buna göre, ay üstü âlemindeki varlıkların ay altı âleme yönelik etkilerinden sudûr eden kötülükler birinci değil, ikinci kasıtle meydana gelmektedir. Bk. a. mlf., *Şerhu Kitâb-i Esûlûcâ*, s. 65.

⁷⁰⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 36-37.

olamaz. İbn Sînâ, burada tikel doğa ile sadece bir şahsı idare eden tikel gücü kastetmemektedir. Aksine o, tümel doğa ile tek bir şey olarak semavilerin cevherlerinden olan ve oluştaki bir tümelliği idare eden hâkim gücü kastetmektedir.⁷⁰⁹ Bu da yukarıda değindiğimiz gibi, bütün âlemin ilkesi ve gâyesi olan Tanrı'dır.

Âlemde var olan harekette bir gâye, amaç olduğunu belirten İbn Sînâ, hareketteki gâyenin, bu hareket olması bakımından o hareketin kendisi olmadığını söylemektedir. Gerçekte hareketteki amaç, sürekliliktir. Söz konusu bu süreklilik, tek bir anlamdır, ancak onun varlığı sonsuz sayıda şeylerle ilgilidir.⁷¹⁰ Dolayısıyla İbn Sînâ, gâye ile hareket arasında bir bağlantı kurarak hareketi, amacı gerçekleştirmede bir yol olarak görmektedir. Buna göre, âlemdeki cismanî veya rûhanî tüm varlık mertebelerinde Mutlak İyi olan Tanrı'ya duyulan gizli ya da açık, bilinçli ya da bilinçsiz aşk, O'na benzeme arzusu, bütün nesnelerde yetkinliğe ulaşma yönünde bir şevk doğurmakta ve bu yönelişte nesne kendi ontolojik sınırları içinde kendini gerçekleştirmektedir. Burada filozof, âlemdeki bütün varlık mertebelerinde görülen bu hareketi Mutlak İyi'in zâtına benzemek şeklinde tanımlamaktadır. Yani hareket, ilk olarak yetkinleşme yönünde bir amacın gerçekleşmesi olması yanında, ikinci kasıt olarak varlığın İlk'ten taşıdığı yönden İlk'e benzemesidir. Mutlak İyi, en üstün yetkinliktedir ve herhangi bir talep ve kasıt olmaksızın bütün âlem O'ndan sudûr yoluyla var olmuştur. Bütün varlıklar da benzemek yoluyla O'nu arzulamaktadır.⁷¹¹

İbn Sînâ, sözünü ettiğimiz gâye ile hareket arasındaki bağlantıyı örneklerle açıklamaktadır. Filozof, şöyle söylemektedir:

“Eğer bir kimse ‘Nasıl ki göksel cismin (cirm), hareket vasıtasıyla bir iyilik ve yetkinlik elde etmesi ve hareketin de onun kastedilen fiili olması mümkünse, aynı şey göksel cismin diğer fiilleri için de geçerlidir’ derse bunun yanıtı şudur: Hareket bir yetkinlik ve iyilik kazanmaz. Aksi halde ona ulaştığında biterdi. Bilakis hareket, daha önce işaret ettiğimiz yetkinliğin ta kendisidir. Hareket, gerçekte, göksel cisim için bilfiil olabilecek bir türün sürekliliğinin talebidir. Çünkü göksel cisim için bir şahsın sürekliliğini talep etmek mümkün değildir. Bu hareket, kendilerinin dışında yetkinlik arayan hareketlere benzemez. Bilakis bu hareketten zatı gereği hareket kazanan şeyin kendisi, bu hareket vasıtasıyla yetkinleşir. Çünkü o, birbiri ardında sıralanan konumların ve yerlerin bekasını istemektedir. Özetle, bu hareketin arzu duyulan şeyin

⁷⁰⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 37.

⁷¹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 37.

⁷¹¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 141.

tasavvurunu nasıl izlediğini açıkladığımız önceki bölümlere dönmen gerekir. Bu hareket, sürekliliğe (sebata) benzer.”⁷¹²

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, gâye ile hareket arasındaki bağlantıya özellikle göksel cisimlerdeki hareketleri örnek vermektedir. Ona göre, göksel cisimler müşterek bir maşuku (âşık olunan) arzulayarak, dairesel harekette ortak olmuşlar ve onların farklılaşmasının nedeni de sadece arzu duyulan âşık olunan (maşuk) ilkelerin İlk İlke’den sonra farklılaşmalarıdır. Burada filozof, arzu duyulan farklı şeylerin, ayırık akıllar değil, cisimler olduğunun vehmedilmesinin mümkün olduğunu, çünkü daha aşağı mertebedeki bir cismi, daha üstün ve şerefli bir cisme benzeyeceğini söylemektedir. Fakat İbn Sînâ, böyle bir şeyin imkânsız olduğunu belirtmektedir. O, bunu şöyle açıklar:

“O’na benzemek, onun hareketinin benzerini, hareketin yönünü ve harekete öncülük yapan gâyeyi de gerektirir. Şayet O’nun mertebesinden daha aşağıda bulunmak, bir şeyi gerektirirse, birinin falan yöne diğerinin başka bir yöne doğru hareket etmesini zorunlu kılacak şekilde farklılığı değil, fiilde zayıflığı gerektirirdi. Sanki cismin doğası, A’dan B’ye doğru harekete direniyor da B’den A’ya doğru harekete direnmiyormuş gibi, ‘Bu farklılığın sebebi o cismin doğasıdır’ denilemez. Çünkü böyle bir şey imkânsızdır. Zira cisim olmaklığı bakımından cisim bunu gerektirmez. Doğa ise, cismin doğası olması bakımından, belirli bir konum olmaksızın doğal bir yer talep eder. Belirli bir konum talep etseydi, ondan ayrılması, zorlamayla olurdu ve böylelikle feleğin hareketine ‘zorlamayla oluş’ anlamı girerdi. Ayrıca feleğin parçalarından her birinin varlığı, bütün nispetlerde feleğin doğasına taşınır. Bu durumda şöyle bir sonuç zorunlu değildir: Bir parçanın bir yönden izâle edilmesi mümkün iken basitliği nedeniyle başka bir yönden izâle edilmesi mümkün değildir. Ancak orada bir yöne doğru hareketi kabul eden bir doğa bulunursa bu doğa, o yöne doğru harekete olur verirken öteki yöne doğru harekete, o taraftan engellenmesi durumunda, karşılık vermez. Hâlbuki bu hareketin ilkesinin, onun doğası olmadığını söylemişti. Yine orada bizzat bir konumu ve farklı yönleri gerektiren doğa da bulunmamaktadır. Şu halde, feleğin cevherinde nefsinin onu herhangi bir yöne doğru hareket ettirmesini engelleyen bir doğa yoktur. Yine bunun nefis tarafından olması ve böylelikle nefsin doğasının kaçınılmaz olarak bu yönü irade etmesi de ancak hareketteki amaç, bu yöne özgü olduğu zaman mümkündür. Çünkü irade gâyeye tâbidir (bağlıdır), gâye iradeye tabi değildir. Durum böyle olunca, sebep ve amacın farklılığı olur. Öyleyse amacın farklılaşmasından başka, ne cisimlik ne doğa ve ne de nefis yönünden bir engel olabilir. Zorlama ise, bütün bunların olabilirlikten en uzağıdır. Dolayısıyla amaç, İlk İlke’den sonra herhangi bir göksel cisme benzemek olsaydı, hareket de, kuşkusuz o cismin hareketi türünden olurdu ve ondan farklı veya

⁷¹² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 141-142.

pek çok konumda ondan hızlı olmazdı. Bu feleğin hareket ettiricisinin amacı, o feleğin hareket ettiricisine benzetmek olduğunda da durum benzer şekildedir.”⁷¹³

İbn Sînâ’ya göre bütün bunlardan, bu hareketlerdeki amacın, hareketle ulaşılan bir şey olmadığı, aksi halde amaca ulaşıldığında hareketin kesilmesi gerekeceği; aksine hareketlerdeki amacın, ulaşılmayan farklı bir şey olduğu açıklığa kavuşmuştur.

İbn Sînâ’nın söz konusu bu açıklamalarından ortaya çıkmıştır ki, ay üstü âlemdeki iradeye bağlı olarak gerçekleşen hareket, Mutlak İyi’ye duyulan arzu ve aşkın eseridir. Başka bir ifadeyle, aklî amaç nedeniyle hareket eden her hareketlide, İlk İyi’yi akleden aklî bir ilke vardır. Fakat söz konusu bu ilkenin zâtı ayırık olmalıdır. Zira akleden her şeyin zâtı ayırıktır. Buna karşılık hareketin de cisimsel bir ilkesinin olması gerekir. Dolayısıyla göksel hareketin nefsanî olduğu ve tercih sahibi ve tercihleri kesintisiz, sürekli yenilenen bir nefisten sudûr ettiği ortaya çıkmaktadır.⁷¹⁴

Gâye ve hareket arasındaki bağlantıyı ele aldıktan sonra tekrar bütün âlemde var olan illet-malûl ilişkisine geri dönmemiz yerinde olacaktır. Filozof, herhangi bir illetin, bil’araz değil, bizzat malûlüyle yetkinleşmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Çünkü illet, kendisinden hoşnut olsa ve onu bilse bile, malûlü için herhangi bir fiili kastetmez. Örneğin, su başkasını serinletmek için değil, kendi türünü korumak için bizâtihi bilfiil soğur, fakat başkasını soğutmak da suyun bir gereğidir. Yine ateş başkasını ısıtmak için değil, türünü korumak için bizâtihi bilfiil ısınır, fakat başkasını ısıtmak onu gereği olur. Sağlık, hastaya fayda vermek için değil, cevheri ve özü itibarıyla sağlıktır. Fakat hastaya fayda vermek kendisine zorunludur. Aynı durum illetlerde de söz konusudur.⁷¹⁵ İlet sayesinde varlığı yetkinleşen ma’lûlün, illete, illette bulunmayan bir yetkinlik vermesi imkânsızdır. Çünkü malûlün illete yetkinlik verdiği zannedilen durumlar İbn Sînâ’ya göre, ya yanlışlar veya çarpıtılmış şeylerdir. İbn Sînâ konuyla ilgili şu açıklamaları yapar:

“Eğer birisi, ‘iyilik bunu gerektirir. Çünkü iyi, iyiyi verir’ derse buna karşı şöyle denilir: İyi iyiyi verir, fakat bunun gerçekleşmesi için bir kasıt ve talep olmaz. Çünkü kasıt ve talebin bulunması, eksikliği gerektirir. Çünkü bir şeyi istemek (talep) ve ona yönelmek (kasıt), fâilden varlık

⁷¹³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 143-144.

⁷¹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 145; İbn Sînâ’nın bu düşünceleri Aristoteles’in düşünceleriyle örtüşmektedir. Aristoteles’e göre, Gök ve Doğa Mutlak İyi olan bir İlke’ye bağlıdır ki, Gök bu İlke’ye hareketinin tek düzenliliğin canlı varlıklar da oluşun devamlılığı ile bağlıdır. Bk. Aristoteles, *Metaphysica*, 1072^b.

⁷¹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 142.

kazanması, varlık kazanmamasından evlâ olan madumun (yok olanın) talebidir. Madum ise, madum ve kastedilmemiş olarak kaldığı sürece, onun fâile daha öncelikli olan şey olması imkânsızdır ve bu, bir eksikliktir. Çünkü iyilik; (a) ya bu kasıt olmaksızın mevcut ve geçerlidir ve onun varlığında kastın bir katkısı yoktur. Bu durumda kastın, iyilikten meydana gelmesiyle gelmemesi birdir. Dolayısıyla iyilik onu gerektirmez. İyiliğin gereklerinin bir kasıttan değil de bizatihî iyiliğin gereği olanların hali de bu halin kastı olmaz. (b) Ya da bu kasıt ile iyilik tamamlanır ve var olur. Bu durumda da söz konusu kasıt, iyiliğin malûlü değil, onun yetkinleşmesi ve var olmasının illeti olur. Eğer bir kimse ‘Bu, İlk İllet’in iyiliğinin geçişli (iyilik veren) olması ve hatta onu bir iyiliğin izlemesi hususunda İlk İllet’e benzerlikten kaynaklanmaktadır’ derse buna karşı biz deriz ki: Böyle bir şey görünüşte kabul edilebilir, gerçekte ise reddedilir. Çünkü İlk İllet’e benzemek, hiçbir şey amaçlamaması, bilakis zıtlarla yetinmesi hususundadır. Çünkü O, ilim ehlinde bir grubun görüş birliğiyle, bu sıfatla bulunmaktadır. ‘Kasıt’la yetkinlik elde etmek ise, O’na benzemekten farklıdır. Şu var ki, ‘İlk, kastedilen bir şeydir, bu (kasıtlı yetkinleşmek) ise, ikincil kasıtlı ve birinciye tabi olarak meydana gelir’ denilebilir. Bu durumda yönün seçiminde de birincil olarak kastedilen bir şey; zikredilen yararın da o kastedilen şeye tâbi olması gerekir. Böylelikle iyilik yönü, tâbi olan şeyin kendisi için birincil olarak kastedilen olmaktan çıkar, aksine İlk’e benzemenin olabilmesi için o şeyin zâtında bu menfaate tâbi bir yetkinliğin bulunması zorunlu olur.”⁷¹⁶

İbn Sînâ’nın bu açıklamalarından iyilik ve kemâl kavramlarının gâye kavramıyla yakından ilişkili olduğu dikkat çekmektedir. Çünkü İbn Sînâ’ya göre iyilik, özce istenen şeydir. İyi, kendi kemâli gereğince, kendi varlığını tamamlamak isteyen her varlığın arzusu olan şeydir. Bu durumda varlığın varoluşu bir iyilik ve varoluşunun kemâli de varlığın iyiliğidir. Ayrıca her varlık, kendisiyle iyi olduğu özel bir kemâle sahiptir. Bu iyilik ona Zorunlu Varlık’tan, yani Tanrı’dan gelir. Bu âlemdeki her şey, özü bakımından mümkün olduğu için aynı zamanda yokluğa da ortaktır. Ayrıca filozof, varlıktaki iyiliğe ve kemâle yönelişe atıf yaparak, *el-Ecrâmü’l-ulviyye* adlı eserinde âlemdeki her şeyin belli bir amacı gerçekleştirmek için yaratılmış olduğunu vurgulamaktadır.⁷¹⁷

Âlemde, yukarıda ele aldığımız gibi, bir illet-malûl ilişkisi mevcuttur. Bütün varlığın İlkesi, İlk İllet olan Tanrı’dır. Tanrı, Kendisiyle Zorunlu Varlık’tır ve âlem de O’nun zorunluluğuyla zorunlu olarak var olmuştur. Ayrıca âlem üzerinde Tanrı’nın inâyeti söz konusudur. Çünkü Tanrı, Mutlak Yetkin varlıktır ve âlem üzerinde herhangi bir kasdı yoktur. Buna karşılık, âlemdeki bütün varlıklar imkân içersindedir ve

⁷¹⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 140-141.

⁷¹⁷ İbn Sînâ, *fî el-Ecrâmü’l-ulviyye*, s. 35.

yetkinliğini kazanmak için garizî bir aşkla Tanrı'ya doğru sürekli bir hareket halindedir. Dolayısıyla ma'lûl olan âlemde İlk İlet olan Tanrı'ya doğru yöneliş, aşk, şevk, irade, kasd ve gâye terimleriyle açıklanmaktadır. Yani filozofun sisteminde ilkeliden İlke'ye doğru kasd terimiyle ifade edilebilecek bir yetkinlik istemi söz konusudur. Bu yetkinlik sistemi de İlk İlke'de, yani Tanrı'da son bulmaktadır.

Böylece gâyenin sonsuz olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira gâye sebep, diğer şeylerin kendisi için olduğu ve kendisi başka bir şey için olmayan illettir. Şayet gâye sebebin ötesinde bir illet olsaydı, birinci, ikincisi için olurdu ve bu durumda birincisi tam illet olmazdı. Bunun neticesinde gâye illetler, birbiri ardınca devam etmiş olsaydı, gâye illetler kendinde kaldırılmış ve gâye illetten ibaret olan iyilik doğası iptal edilmiş olur. Bu da demektir ki, gâye illetin sonsuz bir şekilde devam ettiğini kabul etmek gâyeyi kabul etmemek anlamına gelmektedir.⁷¹⁸ Ayrıca İbn Sînâ, gâye illetin ötesinde bir gâyenin olduğunu kabul eden kimsenin aklın işlevini de yok saydığını ifade etmektedir. Zira akıl sahibi yaptığını akılla yapmaktadır ve bu hareketiyle o bir gâyeye doğru gitmektedir. Gerçekte aklî bir gâyesi olmayan her fiil, abes ve rastgele (cüzâf) olarak adlandırılmaktadır. Fakat aklî fiilin gâyesi sınırlıdır ve gâyenin sınırlı olması da aklî fiilin fiil olması bakımından değil, failin kendisiyle gâyeye vardığı bir fiil olması bakımından özelliğidir. Dolayısıyla aklî fiil, gâyeli olması bakımından sınırlıdır. Şu halde aklî fiilin gâye sahibi olması, her gâyenin bir gâyesi olmasını menetmektedir. Bunun neticesinde de “Her gâyenin ötesinde bir gâye vardır.” diyenin sözünün yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır.⁷¹⁹

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'ya göre, gâye sebebin varlığını kabul etmek aynı zamanda onun sonlu ve sınırlı olduğunu da kabul etmek anlamına gelmektedir. Aynı zamanda filozofun sisteminde, âlemde mükemmel bir düzen bulunduğu ve bu düzenin bir gâyeye göre olduğu açıktır. Hatta bazı kaynaklar filozofun varlık sistemindeki gâyeye vurgu yaparak, bütün varlığın Tanrı'ya doğru yöneliş içinde olduğunu belirtmektedirler.⁷²⁰ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın eserleri incelendiğinde âlemde bir gaiyyet olduğu ve onun en mükemmel düzen (nizâmü'l-hayr) niteliği taşıdığı anlayışının sergilendiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle, İbn Sînâ'ya göre, gâye ister maddede

⁷¹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 84.

⁷¹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 85.

⁷²⁰ Bk. Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâlî-Avicenna*, Heidelberg 1992, s. 24.

sûret veya araz olarak ortaya çıksın isterse doğrudan doğruya faili fiile sevkeden fikrî veya hayalî bir sûret olsun neticede âlemdeki genel hayrın doğmasına ve devamına neden olmaktadır. Âlemdeki söz konusu bu evrensel hayır da Cûd'un bir sonucudur. Yani varlık veren açısından “cûd” olan şey, varlık kazanan açısından “hayır” adını almaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın da vurgulamasıyla cûd, el-gâyetü'l-ilâhiyye'nin diğer adıdır.⁷²¹

İbn Sînâ'nın bu teleolojik âlem görüşü Aristoteles'in âlem düşüncesiyle örtüşmektedir. Dolayısıyla filozofun âlemdeki gâye ile ilgili düşünceleri Aristoteles'in konuyla ilgili fikirleriyle benzerlik arz etmektedir. Zira Aristoteles birçok eserinde “Tanrı ve doğa boşuna bir şey yapmaz.”⁷²², “Doğa hiçbir şeyi rastlantısal yapmaz.”⁷²³, “Doğa hiçbir şeyi boş yere yapmaz.”⁷²⁴ sözleriyle âlemdeki gaiyyeti vurgulamaktadır. Filozofun bu gibi sözlerinde ve *Metafizik* adlı eserinde özellikle Tanrı'nın âlemdeki mevcut düzenin nedeni olarak görmesi, onun düşüncesinde Tanrı'nın âlem üzerinde genel bir etkisinin de olduğu kanaatini uyandırmaktadır.⁷²⁵

Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre, âlemdeki bütün varlıklar gizli bir aşkla Tanrı'ya doğru sürekli hareket halindedirler. Fakat âlemdeki bütün varlıklar, aynı yetkinlikte olmadığı için kendi konumları gereği Tanrı'ya yönelişleri de farklıdır. Zira ay üstü âlemde Tanrı'ya doğru iradî bir yöneliş varken, ay altı âlemde ise bu yöneliş tabîî (teshîr) bir biçimde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla âlemdeki gaiyyeti bu çerçevede incelemek durumundayız.

4.2.2. Ay üstü Âlemdeki Gaiyyet (Akıl-Nefs-Cisim)

İbn Sînâ'nın kozmolojik sisteminde Tanrı'dan sonra ay üstü âlem gelmektedir. Ay üstü âlemde ise mükemmellik bakımından sırasıyla akıl, nefis ve cisim yer almaktadır. Dolayısıyla söz konusu kozmik düzendeki teleolojik şema sırasıyla, Evvel, Gök Aklı, Gök nefsi ve Gök cismi (cirm) şeklinde sıralanmaktadır.

Yukarda da değinildiği gibi, el-Evvel, yani İlk İlke bütün âlemin ma'sûkudur. Tanrı, bütün varlıkların varoluşunun sebebi olurken, aynı zamanda onların kendisine

⁷²¹ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 158.

⁷²² Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 271a, s. 31.

⁷²³ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 290^a, s. 133.

⁷²⁴ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 291^b, s. 139.

⁷²⁵ Aristoteles, *Metaphysica*, 984^b.

aşk ile yöneldiği Ma'şûk'u konumundadır. Kozmik sistemin ikinci sırasında gelen akıl ise, belli bir gök kürenin devrî hareketinin uzak sebebi olmakla birlikte, İlk İlke'ye benzemek istemekte ve O'nun yetkinliğine hayranlık ve aşk duymaktadır. Daha sonra gelen gök nefsi, gök aklının aklî ve küllî planda En Yüce ve Gerçek İyî'ye aklî bir iradeyle talep etmesinin sonucu meydana gelmektedir. Bu yüzden gök nefsinde coşkulu bir şevk ve hareket iradesi uyanmaktadır. Bu şevk de değişken ve tikel hayal formlarının doğmasına neden olmaktadır. Tikel ve değişken olanı kavrama melekesine sahip olan nefs, göksel hareket ile ilgili tasavvur ve iradenin olduğu bir cevherdir. Aynı zamanda gök nefsi, göksel hareketin yakın sebebidir. Kozmik düzende son sırada yer alan göksel cisim ise, nefsin hareket ettirdiği beden ya da organizma konumundadır. Gök cismi, bir merkez etrafında yer ve konum değiştirmek sûretiyle devrî harekette bulunur. Bu devrî hareketin sebebi de, gök aklının İlk İlke'ye duyduğu sonsuz aşk ve gök nefsinin sonsuz iradesidir. Dolayısıyla gök aklının aşkı ve gök nefsinin iradesi sonucu olarak gök cismin devrî hareketi süreklilik arzeder.⁷²⁶

Âlemdeki mükemmel düzen içinde her varlığın gerçekleştirmeyi arzu ettiği bir gâyesi vardır. Filozofun kozmik düzen sisteminde İlk İlke akılları etkiler, Akıllar nefisleri ve nefisler de semavî cisimlere etki eder. Burada gök cisimleri, akıllara benzemeleri ve onlara duydukları aşk nedeniyle dairesel olarak kendiliklerinden sürekli hareket ederler. Semavi cisimler de ay altı âlemini etkilerler.⁷²⁷ İbn Sînâ'ya göre, gök nefislerinin tahayyül kuvveleri vardır. Onların söz konusu bu kuvveleri tamdır. Bu nedenle de ay altı âlemine de tesir ederler.⁷²⁸

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın kozmik düzenini akıl, nefs ve cisim oluşturmaktadır. Bunların her birinin gerçekleştirmeyi arzu ettiği bir gâyesi vardır. İbn Sînâ, ay üstü âleminin gâyesine doğru hareketinin iradî bir yöneliş olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla burada göksel hareketler ön plana çıkmaktadır. Filozof, göksel hareketlerin ilkesini yakın planda gök nefsi, uzak planda da akıl olarak görmektedir. Bu bağlamda filozof, göksel hareketlerin tabîî olup olmadığını tartışmaktadır. Buna göre, hareket, mutlak olarak cismin tabiatı veya tabîî bir durumu değildir. Aksine, hareketi doğuran, cismi tabîî durumundan uzaklaştıran şartlardır. Tabîî

⁷²⁶ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 211-212.

⁷²⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 145; a. mlf., *Oluş ve Bozuluş*, s. 104.

⁷²⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 166.

hareket, tabiî olmayan bir durumdan doğar. Şayet bir cismin niteliği, niceliği veya mekânında tabiî olmayan bir durum olursa o cisimde tabiî bir hareket doğar. Söz konusu bu hareketi meydana getiren de o cismin tabiatıdır. İbn Sînâ, suyun kaynaması örneğini vererek, hareketsiz duran suyun dışarıdan gerekli olan ısıнын tatbik edilmesi durumunda kaynayıp fokurdayacağını söylemektedir. Burada fokurdama suyun tabiatı gereğidir ve zorlayıcı (kasrî) bir durumun sonucudur. Filozof, göksel hareketlerde ise durumun farklı olduğunu belirtmektedir. Zira göksel hareket olan devrî harekette tabiî olmayan bir durumdan tabiî bir duruma geçiş tabiî hareketi doğurmuş olsaydı, tabiî duruma geçildiğinde hareketin kesilmesi gerekirdi. Bununla birlikte devrî harekette hareket devam etmektedir. Bu şekilde olunca da hareketin kendisinde, tabiî olmayan duruma geçmek üzere tabiî bir kasdın var olması da mümkün değildir. Çünkü doğa, seçme (ihtiyâr) ile değil, yasaya uymak (teshîr) ile iş görür. Bu yüzden de onun devrî hareket ettiğini veya devrî harekete yol açtığını söylemek mümkün değildir. Dairesel harekette terk edilen her nokta bir sonraki noktaya ulaşmak kasdıyla olduğundan ve doğa ulaştığı her noktayı yeniden terk etme yönünde bir kasda sahip olmayacağından devrî hareketin tabiî olmadığı kabul edilmelidir. Dolayısıyla ay üstü âlemindeki devrî hareket ile ay altı âlemindeki mekanik hareket arasındaki en önemli fark, göksel hareketin bir kasıt, amaç ve iradeye dayalı olarak sürekli hareket etmesidir.⁷²⁹

İbn Sînâ, göksel hareketlerin iradeye dayalı olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre, ortada bir irade vardır ve bunun bir de bilinç ilkesinin olması gerekmektedir. Filozof, bu bilinç ilkesinin salt aklî bir güç olmayacağını belirtmektedir. Çünkü devrî hareket, her seferinde değişen konumların tikel bilgine dayalı olarak gerçekleştiğinden söz konusu ilkenin cüz'ıyyâtın değişmesiyle bilgisi değişen ve bu bilginin tasavvur (tahayyül) seviyesinde kaldığı akıl olması mümkün değildir. Zira harekete süreklilik katan her yenilenişte iradede de yenilenecek ve her cüz'î konumun yenilenmesi (teceddüd) için yeni bir tasavvur, yani yeni bir irade gerekecektir ve irâdî hareket için bu yenilenme sürekliliğın imkanı haline gelecektir.⁷³⁰ Görüldüğü üzere filozof, devrî hareketin yakın ilkesinin akıl değil, nefis olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Ona göre, ister cüz'iler, olsun isterse onlara ilişkin irade olsun, değişen şeyleri algılama işi tevehhüm seviyesinde gerçekleşebilir. Tasavvur ve iradenin yenilenmesi akıl için değil

⁷²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 125-126.

⁷³⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 127; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 303.

ancak nefis için söz konusu olabilir. Söz konusu nefis, felek cisminin kemâli ve formu (entelechia) olarak onu hareket ettiren yakın ilkedir. Ancak her ne kadar göksel hareketin yakın ilkesi akıl olmasa da söz konusu bu hareketin tamamen aklî bir ilkeden bağımsız olarak gerçekleştiği söylenemez. Zira akıl, feleğin hareketine yol açan iradeyi önceleyen bir sebep olarak uzak sebebi oluşturur ve devrî hareketin sürekliliği, asıl gücünü maddeden bağımsız, kendisi ne zât olarak ne de arazî olarak hareket etmeyen sonsuz bir güç olan akıl'dan almaktadır. Buna karşılık, göksel hareketin yakın ilkesi olan felek nefsi ise, feleğin cismine bitişmiş, dönüşen, değişen ve maddeden kesin biçimde bağımsız olmayan bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla felek cisminin hareketinin yakın plandaki sebebinin felek nefsinin tasavvur ve iradesi olduğu görülmektedir.⁷³¹

Ay üstü âlemdeki bu devrî hareket, elbette rastgele değildir. Ay üstü âleme özgü olan bu devrî hareket, bir amaca, bir kasda yönelik olarak gerçekleşmektedir. İbn Sînâ'ya göre, feleklerin bu hareketinin sebebi, onların nefislerinin Mahza İyi'ye, yani İlk İlke olan Tanrı'ya benzeme arzusudur.⁷³² Zira İbn Sînâ, göksel cisimlerin müşterek bir ma'şûku (âşık olunanı) arzulayarak, dairesel harekette ortak olduklarını söylemektedir.⁷³³ Dolayısıyla feleklerin devrî hareketleri, Mahzâ İyi'ye benzeme arzu ve iradesinin bir neticesi olmaktadır. Zira Mutlak İyi'nin mükemmelliği, nefsin doğrudan sudûr ettiği aklın mükemmelliğinde nefis tarafından algılanır. Çünkü her akıl, kendisine tekâbül eden feleğin ilk muharrik nedeni konumundadır. Teleolojik hiyerarşide, nasıl ki ayırık akıllar İlk İlke'nin mükemmelliğini yansıtıyorsa, benzer şekilde gök cisimlerinin hareketi de mümkün olan en iyi derecede mükemmel olmalıdır. Burada onların mükemmel hareketi de ebedî ve dairevî olandır.⁷³⁴ Ancak nefsin Mahzâ İyi'ye benzeme arzusunda felekler arasında farklılık vardır. Çünkü nefsin bağlı bulunduğu aklın sudûr hiyerarşisindeki yeri ne kadar yüksek olursa, Mahzâ İyi'ye benzeme arzusu da o derece canlıdır. Bu ise feleklerin hareketinin hızının ve yönünün farklı olmasının nedenidir. Ayrıca filozof, feleklerin söz konusu hareketinin, bağlı bulunduğu akla herhangi bir kemâl sağlamadığını vurgulamaktadır. Çünkü teleolojik hiyerarşide ontolojik bakımdan üstte olan varlığın altta olandan herhangi bir yetkinlik

⁷³¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 146, 151; a. mlf., *Metafizik*, II, 148.

⁷³² İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 299; a. mlf., *Metafizik*, II, 144.

⁷³³ İbn Sînâ, göksel cisimlerin hareketlerindeki farklılığın arzu duyulan, âşık olunan (maşuk) ilkelerinin İlk İlke'den sonra farklılaşması olduğunu söylemektedir. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 143.

⁷³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 302, 307.

kazanması mümkün değildir. Bundan dolayı da akıl, ontolojik hiyerarşi içinde ancak kendisinden daha üstte olandan bir fayda sağlayabilir.⁷³⁵ Filozofun söz konusu teleolojik sisteminde nefis, feleğe verdiği hareketle⁷³⁶ onu, akıldan yayılan kemâl hazırlar. Nefsin, feleği hareket ettirmek suretiyle aradığı kemâl, kendisindedir. Bu kemâl, her varlığın ulaşmak istediği kemâldir. Dolayısıyla her varlık, İlk İlke'ye benzemek ister ve böylece O'nu düşünür. Bu durumda feleğin hareketinin sebebi de Mutlak İyi'ye benzemek isteği/arzusu olmaktadır.⁷³⁷ Ancak burada filozofun önemle üzerinde durduğu bir husus vardır. Onun kozmolojik sisteminde kemâl bakımından üstte olan kendisinden amaç/gâye yerine geçecek şekilde aşağı olan için bir durumu isteyen değildir. Zira amaç olan, seçim sırasında çelişğinden ayırt edilen ve seçen nezdinde daha uygun ve daha gerekli olan şeydir. Şöyle ki, şayet onun için “kendiliğinde daha uygun ve daha güzeldir” denilmesi doğru olsa, sonra fail nezdinde talep ve irade edilmesi daha öncelikli ve daha güzel olmazsa gâye olmaz. Çünkü yüce olanın aşağı olandan hiçbir amacı yoktur.⁷³⁸ Her ne kadar bu hususu filozof, ilk planda Mutlak İyi olan Tanrı için söylemiş olsa da benzer şeyler diğer bütün varlıklar için de söz konusu olabilir. Zira filozofun sistemi gereği, varlık hiyerarşisinde her varlık bulunduğu konumdan daha üstte olanı arzulayıp, daha yetkin olabilmek için kendi fiilini gerçekleştirmektedir. Şayet ay üstü âlemindeki varlıkları göz önüne alırsak, kemâl bakımından varlıkların akıl, nefis ve cisim şeklinde sıralandığını ve söz konusu bu varlıkların ortak ilkesinin ve ulaşmak istedikleri noktanın Mutlak İyi olmakla birlikte kendi içlerinde nefis ve cismin bağlı bulundukları, ışık aldıkları akıllara benzemek için hareket ettikleri görülmektedir.

⁷³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 302; a. mlf., *Metafizik*, II, 143; İbn Sînâ, feleklerin ortak bir ma'sûku arzulararak müstedir harekete katıldıklarını ve onların bu hareketinin sebebinin ne kendileri ne de kendilerinin altında bulunan başka bir cisim olamayacağını açıklamaya çalışırken bazı filozofları da eleştirmektedir. Nitekim Kasım Turhan'ın tespitine göre, İbn Sînâ, Âmirî'nin felsefî yeterliliği konusunda şüphelidir ve bunu da mezkûr konuyu açıklarken, “Kadîm filozoflarını anlamadığı için felsefeyi karıştırmada yeni yetme İslâm felsefecilerinin en kötülerinden biri olan Ebu'l-Hasen el-Âmirî'nin zannettiği gibi” ifadesiyle dile getirmektedir. Fakat Kasım Turhan, Âmirî hakkında yapmış olduğu çalışmasında Âmirî'nin eserlerinde söz konusu ifadeye karşılık gelen bir düşünce tespit edemediğini belirtmektedir. Ayrıca Kasım Turhan'ın da ifade ettiği gibi, İbn Sînâ'nın en-Necât adlı eserinin neşirlerinin hiçbirinde mezkûr düşünceye rastlanılmamıştır. Bk. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 50; İbn Sînâ'nın mezkûr düşüncesinin bulunduğu en-Necât neşri için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Muhyiddin Sabri, Kahire 1983, s. 271.

⁷³⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 152; a. mlf., *Metafizik*, II, 130.

⁷³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 299; a. mlf., *Metafizik*, II, 143.

⁷³⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 145.

İbn Sînâ'nın ay üstü âlem hakkındaki bu düşünceleri Aristoteles'in görüşleriyle benzerlik arz etmektedir. Zira Aristoteles'e göre de akıllar, gök cisimlerini hareket ettirmekle birlikte, bu cisimlerin ay altı âlemi etkileme hareketinin sebebi olmaktadır. Akıllar, söz konusu bu hareketleri bir arzu ve aşk nesnesi olarak meydana getirmektedirler. Başka bir ifadeyle gök cisimleri, akıllara duydukları şevk sebebiyle hareket edip, ay altı âlemdeki oluş ve bozuluşa da etki ederler.⁷³⁹ Ayrıca gök cisimlerinin her biri, hareket ettirici ilkesinin mükemmelliğinde olmak ister ve bu arzularından dolayı da tek ve düzenli hareket olan dairesel hareketi gerçekleştirirler.⁷⁴⁰

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, ay üstü âlemdeki hareketin bir gâyeye yönelik olduğunun üzerinde durmaktadır. Filozof, Tanrı'dan sudûr eden akıl âleminin, yani on aklın her birinin Tanrı'ya boyun eğmeye, emrini izhar etmeye müştak olduklarını belirtmektedir. Onlar, her an Tanrı'nın yakınında durur, tek bir nispette ebedî olarak O'na aklî bir yakınlığın lezzetini tadarlar.⁷⁴¹ Ay üstü âlemde nefis ise, feleğin cisminin ve sûretinin yetkinliğidir.⁷⁴² Ayrıca ay üstü âlemindeki nefisler, tamamen maddeden ve dolayısıyla noksanlıktan uzak değildir. Ancak onların maddeleri maddî şekillerin en üstünüdür. Mezkûr nefisler, felekî cirimleri ve onlar aracılığıyla da maddî cisimleri idare ederler. Onların tabiatlarında bir tür değişim, mutlak anlamda olmasa bile bir çeşit çokluk vardır. Gök nefislerinin hepsi akıl âlemine aşıktır. Onların her birinin on akıldan biriyle irtibatı vardır. Yani her feleğin kendine özgü hareket ettiricisi ve âşık olunanı vardır.⁷⁴³ Feleklerin hareketi ise Mutlak İyi'ye benzemeden ve O'na duyulan arzudan kaynaklanır. Hareketlerinin farklılığı ise oluş ve bozuluş âleminde onlardan her birisinden meydana gelen ve türlerin sürekliliğini sağlayan farklılıktan doğar. Bu bakımdan İbn Sînâ, yetkinliğini elde etmek için feleğin hareket ettiğini belirtir. Ancak feleğin hareketinin hızı ve yönü başkasının faydalanması içindir.⁷⁴⁴ Dolayısıyla bir kasıt veya arzu vasıtasıyla başkalaşmaksızın, hareket ettireni hareket ettiren şey, hareket

⁷³⁹ Aristoteles, *Metaphysica*, 1074^a.

⁷⁴⁰ Aristoteles, *Fizik*, 265^a, s. 405-407.

⁷⁴¹ İbn Sînâ, *er-Risaletu'n-neyruzîyye*, s. 136.

⁷⁴² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 130.

⁷⁴³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 144, 145; a. mlf., *er-Risaletu'n-neyruzîyye*, s. 136; İbn Sînâ, bu nefis âlemini aynı zamanda küllî misal âlemi olarak da adlandırmaktadır. Ayrıca o, on akıldan her birinin feleğin nefisine nispetini, Faal Akıl'ın bizim nefislerimize nispeti gibi olduğunu ifade etmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 145.

⁷⁴⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 137-138.

ettirenin yöneldiği gâye ve amaç'tır, o, âşık olunandır (maşuk). Âşık olunan olması bakımından âşık olunan, âşığın katında "iyilik"tir. İbn Sînâ, bunları şu şekilde izah eder:

"Zoraki olmayan bir hareket ile hareket eden her hareketlinin hareketi, bir şeye yöneliktir ve bir şeyi arzu etmekten kaynaklanır. Doğa da bu şekildedir. Çünkü doğanın arzusu, doğal bir durumdur ve o cismin zâtî yetkinliğidir. Bu yetkinlik, cismin ya sûretinde veya mekânında ve konumundadır. İradenin arzusu da, iradî bir durumdur. İstenilen (matlubun) iradesi ise ya lezzet gibi duyusaldır veya yenmek gibi vehmî ve hayalîdir veya zannîdir. Zannî olan, zannedilen iyiliktir. O halde lezzeti isteyen, şehvettir. Üstün gelmeyi isteyen, öfkedir. Zannî iyiliği isteyen zandır. Gerçek ve sırf iyiliği isteyen ise akıldır ve bu talep iradî seçme (ihtiyâr) diye adlandırılır. Şehvet ve öfke, başkalaşmayan ve etkilenmeyen cismin cevherine uyumlu değildir. Çünkü o, uyumlu olmayan bir hale dönüşmez ki tekrar kendisine uyumlu bir hale dönerek lezzet alsın veya ihanet edenden intikam almak için öfkelensin. Ayrıca lezzetliye veya yenmeye yönelik her hareket, sonludur. Ayrıca zannedilenlerin çoğu, sonsuza kadar zannedilir kalmaz."⁷⁴⁵

İbn Sînâ, devrî hareketin ilkesini "gerçek iyiye yönelik irâde ve ihtiyâr" şeklinde belirtmektedir. Bu hareketin yöneldiği iyi de kendisiyle kâim olan bir iyi, kendinde iyi olmak zorundadır. Bu iyilik, ya hareket ile elde edilip, ulaşılan bir şeydir veya cevheri herhangi bir şekilde elde edilen değil, aksine ayrı bir iyiliktir. Söz konusu bu iyiliğin, hareketli cevherin yetkinliklerinden olup hareket vasıtasıyla ulaşılan bir şey olması da mümkün değildir. Aksi halde hareket kesilirdi.⁷⁴⁶ Burada akıl, kendinde iyi olana kendi imkânı ölçüsünde benzemeye çalışmaktadır. Aklın iyiye benzemesi ise o iyyinin kendini kendi yetkinliği içinde taakkul etmesi ve aşk ile yöneldiği ve benzemeye çalıştığı ma'sûkunda bulunan yetkinlikleri mümkün olduğunca elde etmeye çalışması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Gerçekte Mutlak İyi'ye benzemek, yetkinliğinde onun zâtını düşündürür. Dolayısıyla sürekli benzemek isteği sürekli hareketin ilkesini oluşturur. Böylece ortaya çıkmaktadır ki, göksel cevhere hareket veren ilke, esas itibarıyla sonsuz ve gayri maddî bir güç olup, felek cisminin sonlu cevherine kendi sonsuz güç ve ışığından güç vererek onun hareketinin bitimsiz olmasına neden olmaktadır. Burada hareketin sürekliliğini sağlayan cismanî olmayan bir varlığın sonsuz güç ve ışığıdır. Bu

⁷⁴⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 131; İbn Sînâ'nın *el-İlâhiyyât* adlı eserindeki bu ifadeleri benzer şekilde en-Necât adlı eserinde de yer almaktadır. Krş. a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 299; *el-İlâhiyyât*'taki ifadelerde arzulamak manasında iştiyâk kelimesi yer almaktadır. Söz konusu kelime, *Kitâbü'n-Necât*'ın Macit Fahri neşrinde iştiyak kelimesiyle geçerken, Abdurrahman Umeyra neşrinde iştiyâk kelimesinin yerine istinâf kelimesi geçmektedir. İstinâf, yeniden başlamak, kaldığı yerden devam etmek manasına gelmektedir ki, söz konusu kelimenin burada konuya uygun düşmediği kanaatindeyiz. Bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, İlâhiyyât, Cüz II, nşr. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1992, s. 120.

⁷⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 131.

şekilde felek cismin cevheri, nitelik ve niceliğinde olduğu gibi, kendinde kuvve hali barındırmaksızın sürekli fiilî gerçeklik içinde kalarak ulaşabileceği en yetkin durumda bulunmaktadır. Şayet felek cismin cevherinde bilkuvvelikten söz edecek olursak, ancak onsuz devrî hareketin mümkün olamayacağı konumu (vaz') bakımından söylenebilir. Çünkü devrî hareketin gerçekleşebilmesi için feleğin her parçası bir sonraki konumu karşısında kuvve halinde olmalıdır.⁷⁴⁷

Düşünürümüze göre, En Yüce İyi'ye benzemek, o varlığı olabilecek en yetkin durum üzere kalmasını ve sürekli olmasını sağlamaktadır. En yetkin durumda kalmak ve süreklilik ise göksel cisim bakımında her bir göksel cismin hareketinin sayısı bakımından değil, türünün korunması ve devam etmesi cihetindendir. Bu yüzden felek cisminin türü sürekli kaldıkça hareketinin de sürekliliği korunacak ve onun yetkinliği kendi varlığının en iyi mümkün sınırları içinde süreklilik kazanacaktır. Böylece bu hareketin ilkesi mümkün olduğu ölçüde yetkin durum üzere kalabilmek için En Yüce İyi'ye benzeme arzusu olup bu arzunun ilkesi de İyi hakkında akledilen şeydir.⁷⁴⁸

İbn Sînâ'ya göre, İlk'e benzeme arzusu, feleğin hareketinin, İlk'ten bilfiil sudûr etmesi bakımındandır. Fakat İlk'e benzeme arzusunun ilk ve asıl maksadının, onun zorunlu kıldığı devrî hareket değildir. Burada her ne kadar gerçek amacın, Mutlak İyi'ye ulaşma arzusu olması hareketi doğursa da hareketin ilk maksat olduğu söylenemez. Ancak burada birincil ve tek amaç, Mutlak İyi'ye benzeme arzusudur. Söz konusu bu Mutlak İyi'ye benzeme arzusunun şekillendirdiği tasavvuru, hareketi motive etme yönündeki cüz'î tasavvurlar izler, bu cüz'î tasavvurların ardından da konumdan konuma intikal etmeyi sağlayan devrî hareketler gerçekleşir. Filozof, bu düşüncelerini şöyle bir örnekle izah eder:

“Söz gelimi bir dosta veya başka bir şeye özlem arttığında, bu özlem bizde kaynaklanma tarzında bir tahayyül takip eder. Bu tahayyülü ise bir kısım hareketler izler. Söz konusu hareketler, bizzat özlenenin kendisine yönelik değildir, aksine onun yolunda ve ona yakın olan şeye yönelik hareketlerdir.”⁷⁴⁹

İbn Sînâ, felekî hareketin, irade ve bu tarzdaki arzu vasıtasıyla oluştuğunu söylemektedir. Bu hareketin ilkesi, felek nefsinin arzusu (şevk) ve felek aklının En

⁷⁴⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 132-133.

⁷⁴⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 133.

⁷⁴⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 134; İbn Sînâ, feleklerdeki hareketin kendisini, Sırf İyilik'e benzemek ve O'na arzu duymaktan kaynaklandığını söylemektedir. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 137.

Yüce İyi'yi seçmesidir (ihtiyar). Devrî hareket bu ikisinden zorunlu olarak sâdır olmaktadır. Burada hareket, birincil amaç değil, ilk amaca yönelişin zorunlu sonucudur. Filozof, bu hareketi âdeta, melekî veya felekî bir ibadet olarak adlandırmaktadır. Yani burada filozofun deyimiyle göklerin dönüş hareketi asıl amacı teşkil etmez. Buradaki asıl amaç ibadettir. İbn Sînâ, bu durumu hayevânî nefsteki arzu gücüyle karşılaştırır. Arzu gücü (el-kuvvetü's-şevkiyye) bir arzu nesnesine yöneldiğinde organizmayı harekete geçiren bir etki doğurur. Aklın Mutlak İyi'yi akletmesi ise, felek varlığının melekî cihetini başka her türlü meşguliyetten uzaklaştıracak bir manevî hazza (iltizâz) yol açar. Fakat aklî haz alış kendinden daha aşağı varlık mertebesine ait nefste Mutlak İyi'ye kendi sınırlarının elverdiği ölçüde benzeme yönünde bir motivasyon (şevk) doğurmaktadır. Bu ise bir hareket talebine neden olmaktadır. Fakat buradaki hareket gerçek talebin kendisi değil, sonucudur. Neticede Mutlak İyi'ye duyulan aşk ve söz konusu bu aşktan alınan aklî hazdan nefse ait motivasyon (şevk) doğmakta ve bu da feleği yetkinliğe ulaşma yönünde hareket ettirmektedir. Filozof, Mutlak İyi olan İlk İlke'nin gök cismini hareket ettirmesinin bu şekilde açıklığa kavuştuğunu ifade etmektedir.⁷⁵⁰ İbn Sînâ, göksel hareketlerle ilgili olarak daha önce zikredilen Aristoteles'in sözlerini naklederek onun ifadelerinde herhangi bir çelişki olmadığını vurgulamaktadır. Filozofun mezkûr konuyla ilgili sözleri şu şekildedir:

“Bütün bunlardan İlk Muallim (Aristoteles), ‘Felek kendi doğasıyla hareket eder’ veya ‘Felek nefis ile hareket eder’ veya ‘Felek, âşık olunanın hareket etmesi gibi, sonlu olmayan bir güç ile hareketlidir’ dediğinde ne demek istediği ve onun sözlerinde bir çelişki veya tutarsızlık bulunmadığı belli olmuştur.”⁷⁵¹

Ayrıca burada bir hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır ki, Aristoteles'e göre, İlk Hareket Ettirici, hareketin bir arzu veya aşk nesnesi olarak nedenidir. Yani o, harekete kesinlikle bir fiziksel fail olarak neden olmaz.⁷⁵²

Ay üstü âlemdeki gaiyyet ile ilgili olarak İbn Sînâ, *el-İlâhiyât*'ta bir noktaya daha temas etmektedir. Filozof, Mutlak İyi olan Tanrı hakkında Âşık, Aşk ve Ma'sûk denildiğinde bunu sadece Kendine Âşık olduğu şeklinde değil, aksine hem Kendine

⁷⁵⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 134-135; ayrıca bk. a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 302; İbn Sînâ'nın göksel hareketleri Tanrı'ya karşı yapılan bir ibadet olarak değerlendirmesi, Kindî'nin “*Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edışı Üzerine*” adlı risâlesindeki taat kavramını hatırlatmaktadır. Krş. Kindî, *Risâle fi'l-İbâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ*, s. 246-247.

⁷⁵¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 135; Aristoteles'in bu cümleleri çeşitli eserlerinde detaylı olarak geçmektedir. Bk. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 292^a, s. 20, 143; a. mlf., *Metafizik*, s. 512, 3. dipnot.

⁷⁵² Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 279^a, s. 73; David Ross, *Aristoteles*, s. 117.

Âşık olduğu hem de varlık verdiği tüm kozmolojinin Ma'şûk'u olması bakımından anlamamız gerektiğine dikkat çekmektedir. Zira kozmosun gök akıllarından başlayarak, tabiî cisimlere kadar tüm âlemdeki hareketliliğin asıl sebebi Mutlak İyi'ye duyulan aşktır. Her ne kadar her bir gök küresinin hareketi için ona özgü bir yakın sebep, bir teşvik edici ve ma'şûkun varlığından söz edilse de gerçekte bütün gök küreleri için tek bir Muharrik-i Evvel vardır. O'nun birden fazla olması imkânsızdır. İbn Sînâ, bu gerçeğe gerek Aristoteles gerekse ondan sonra gelen Meşşâî bilginler tarafından işaret edildiğini söylemektedir. Onlar her şeyi hareket ettirenden çokluğu nefyetmişlerdir. İbn Sînâ, Batlamyus öncesi ve sonrası esas alınan modellere göre sayıları değişen gök kürelerinin her biri için bir akıl ve bir hareket ettirici varsaymış olduklarını, ancak onların nihayetinde tüm gök küreleri için tek bir Muharrik-i Evvel bulunduğunu benimsemiş olduklarını belirtmektedir. İbn Sînâ da Batlamyus modelini izleyerek hem gökkürelerinin çok sayıda olduğunu hem de onların hareketlerinin yönünün ve hızının farklı görünümde bulunduğunu tespit etmiş ve buradan hareketle her bir gökkürenin hareketinin yakın sebebinin diğerinden farklı olması gerektiği sonucuna varmıştır. İbn Sînâ'ya göre, şayet her bir gök küreye özgü bir hareket ettirici olmamış olsaydı, hareketlerin hız ve yönlerinde de farklılık olmazdı. Fakat tüm gök kürelerinin hareketi Mutlak İyi'ye duyulan ortak arzusun eseridir. Dolayısıyla bu ortak arzu sayesinde hepsinin devrî hareketi süreklilik göstermekte ve hepsi aynı sürekliliği paylaşmaktadırlar.⁷⁵³

4.2.3. Ay altı Âlemde Gaiyyet

Ay altı âlemindeki tabiî cisimlerde mevcûd olan gaiyyet de ay üstü âlemdeki ile benzer özellikleri taşımaktadır. Zira ay altı âlem dediğimiz tabiî âlemdeki cisimlerin tabiî hareketi de yetkin olma yönündeki tabiî arzusundan kaynaklanmaktadır. Onların tabiî arzusunun nihâî amacı da İlk İlke olan Tanrı'ya benzemektir. Tabiî cismin

⁷⁵³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 135-136; a. mlf., *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, s. 24; Tr. trc., *Aşk Risalesi*, s. 115; İbn Sînâ, gök kürelerinin hareketleriyle ilgili olarak Aristoteles'in görüşlerinde bir ayrıntıya dikkat çekmektedir. İbn Sînâ, Aristoteles'in her kürenin hareket ettiricisinin sonsuz bir hareket ettirmeye hareket ettirdiğine ve onun sonsuz bir kuvve olduğuna ve cisimsel kuvvet için olmadığına şahitlik ettiğini belirtmektedir. İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'in takipçilerinden çoğu, Evvel'den sonraki muharriklerin cismânî olduğunu zannetme gafletine düşmüş, üstüne üstlük, cisimler için akli tasavvur diye bir şeyin olamayacağı gerçeğini fark edemeyerek gök cisimlerine akli tasavvurlar nispet etmişlerdir. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 152.

zikredilen şekildeki Tanrı'ya benzeme arzusu, söz konusu bu cismin kendi yetkinliğine ulaşmasını sağlar. Gerçekte ulaşmış olduğu yetkinlik, tabîî cismin nihâî maksadı değildir. Fakat o, bulunduğu konum itibariyle imkânı ölçüsünde ulaşabileceği son yetkinlik sınırına ulaşabilmektedir. Tabîî cismin İlk İlke'ye benzeme arzusunun doğurduğu bu yetkinliğe yönelişi, o cisimde birtakım durumların ve niceliksel ölçülerin feyezan etmesine yol açmaktadır. Dolayısıyla tabîî cisimlerin hareketlerinde bile İlk İlke'ye, Mutlak İyi olan Tanrı'ya benzeme arzusu bulunmaktadır.⁷⁵⁴

Ay altı âlemdeki varlıklar, ay üstü âlemindekilerin aksine en az yetkinden en yetkine doğru sıralanır. Burada madde, varlık hiyerarşisinde en altta yer alır, çünkü o, sûretlerin çoğalmasını sağlayan fertleştiririnin ilkesidir. Mükemmellikten uzak ve yoksun olan madde, varlık değildir ve Mutlak İyi'ye de en uzakta olandır. Bu noktada da devreye aşkın rolü girerek, madde sûret ile birleşmekte ve ortaya yeni varlıklar çıkmaktadır.

İbn Sînâ, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk* adlı eserinde ay altı âlemde bulunan varlıklardaki Mutlak İyi'ye yönelişi aşk kavramıyla ele almaktadır. Buna göre, cansız basit varlıklardan her biri kendinden asla ayrılmayan gizli bir aşk ile birlikte bulunmaktadır. Bu aşk, aynı zamanda onun varlık sebebidir. Bu şu şekildedir; maddede (heyûla), sûret olmadığı zaman, onun sûrete karşı ilgisini o mevcûd olduğunda ona sıkıca bağlılığının devamı ile kendini gösterir. Bundan dolayı madde, bir sûreti kaybettiği zaman mutlak yokluğa düşmekten kurtulmak için sahip olduğu sûretin yerini başka sûret alır. Çünkü hüviyetlerden her birinin, tabiatı gereği mutlak yokluğa düşmekten kaçınması gerekir. Zira madde, yokluğa düşme imkânı içerir.⁷⁵⁵ Sûrette ise aşk, iki şekilde ortaya çıkar. Biri, mevzuna bağlılığında, diğeri de kemâllerine ve içinde meydana geldiği tabîî konuma olan bağlılığında ortaya çıkar. Bu beş basit cisim (toprak, su, hava, ateş ve cirm) ile dördünden mürekkep cisimlerin sûretleri gibidir. Bu sûretler, ondan ayrıldıklarında onlara doğru şevkli hareket içindedirler.⁷⁵⁶ Arazlarda ise aşk, mevzuuna bağlılığında ortaya çıkmaktadır. Bunların neticesinde basit cisimlerin hepsinin tabiatında gizli bir aşk olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁵⁷ Ayrıca filozof, maddenin

⁷⁵⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 133.

⁷⁵⁵ İbn Sînâ, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, s. 9; Tr. trc., s. 65.

⁷⁵⁶ İbn Sînâ, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, s. 9-10; Tr. trc., s. 67.

⁷⁵⁷ İbn Sînâ, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, s. 10; Tr. trc., s. 69.

ancak sûretle yetkinleştğini ifade etmektedir. Dolayısıyla madde tek başına olduğunda eksiktir ve kendisine sûret verildiğinde ise kendi kemâlini gerçekleştirmektedir.⁷⁵⁸

Düşünürümüzün sisteminde aşk, bir tür yetkinleşme sebebi de sayılabilir. Zira İbn Sînâ, tabiattaki bütün hüviyetlerde ortak olan gücün aşk olduğunu söylemektedir. Ona göre, canlı varlıklarda iki çeşit aşk vardır. Bunlardan biri, tabiî aşk, diğeri de ihtiyarî aşktır. Filozof, tabiî aşkı taşıyan varlıkların gâyesi ile kendisi arasında kendisini hareketten alıkoyacak haricî bir zorlayıcı olmadıkça hiçbir zaman bu gâyeye ulaşmaya kadar durmayacağını belirtmektedir. Filozof buna taş örneğini vermektedir. Zira taş, zorlayıcı bir sebep olmaksızın, gâyesi olan yerine ulaşma ve orada sukûn bulmayı gerçekleştirmedikçe düşmeye devam eder. Benzer şekilde gıda alma kuvvetleri de böyledir.⁷⁵⁹ Aynı şekilde nâtik olmayan canlılar, Tanrı'nın inâyeti ile sahip oldukları tabiî aşk vasıtasıyla kendilerine benzer canlılar meydana getirirler. Başka bir ifadeyle nebatî nefslerde gâye, benzerini meydana getirmesidir. Zira Tanrı'nın lütûf ve yardımı türlerin var olarak kalmasını gerektirince, o varlığın bozulmaya uğraması sebebiyle kendisi olarak var kalması için gayreti gerektirir. Böylece kastedilen şahıslardan her birine bir benzerini meydana getirmeye çalışması için tabiî bir arzu verilir ve uygun uzuvlar hazırlanır. Dolayısıyla nâtik olmayan canlılarda aşk, diğeri ifadeyle gâye, türlere özgü olan fayda şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁷⁶⁰

Dört temel unsurun tabiî âlemdeki bütün varlıkların oluşmasına neden olduğunu söyleyen İbn Sînâ, ay altı âleminde nefse ayrı bir önem atfeder. Zira nefs, sûret kemalini buluncaya kadar aralıksız ve sınırsız biçimde ilâhî bir destekle devam eder ve kuvveden fiile geçişi sağlar. Gerçekte nefs, bedenle yetkinleşecek bir özellikte yaratılmıştır.⁷⁶¹ Nefs, beden ile birlikte bulunmakta ve canlı cisim için sûret olmaktadır. Burada nefs, sûret olmakla aynı zamanda canlı cismin fiillerinin de ilkesi konumundadır. Bedenin ilkesi olan nefs, aynı zamanda beden için gâye konumunda bulunmaktadır.⁷⁶² Nefs, sûret olduğuna göre, beden de madde yerine geçmektedir. Fakat İbn Sînâ'ya göre,

⁷⁵⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 28.

⁷⁵⁹ İbn Sînâ, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, s. 11-12; Tr. trc., s. 79.

⁷⁶⁰ İbn Sînâ, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, s. 11-13; Tr. trc., s. 79-82; a. mlf., *et-Ta'likât 'alâ havâşî Kitâbi'n-nefs li-Aristû*, s. 94.

⁷⁶¹ Nefsin bedenden önce ferdi bir varlığının olup olmadığı meselesi çok tartışılan bir konudur. Fakat biz konumuzun sınırları çerçevesinde burada bu konuya girmeyeceğiz. Konuyla ilgili olarak geniş bilgi için bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008, s. 103 vd.

⁷⁶² İbn Sînâ, *et-Ta'likât 'alâ havâşî Kitâbi'n-nefs li-Aristû*, s. 94-95.

nefsin sûret olması, maddî sûret anlamında değildir. Ayrıca filozof nefsi, farklı fiillerinden dolayı güç (kuvve), sûret ve yetkinlik olarak da adlandırmaktadır. Buna göre, hissî ve aklî sûretleri idrak etmesi, ayrıca fiil ve infialde bulunması açısından güç, bedenle birlikte bulunarak bitki ve hayvanların fiilen var olmalarını sağlaması açısından sûret, cismanî cinsler içinde, varlıklar açısından üst ve alt basamakta bulunan türlerin oluşmasını sağlayıp türün (nev') yetkinleşmesine sebep olması yönünden de yetkinlik denilmektedir.⁷⁶³

Nefs sahibi bir varlık olmak bakımından bitki ve hayvanlarla ortak olan insan, akıl gücüne sahip olmakla onlardan farklı bir konumdadır. Zira insan, bilkuvve olarak melekler ve akılların tabiatına sahip olmakla birlikte, bitki, hayvan ve madenlerin tabiatına da sahiptir. Burada insanın sahip olduğu yetiler, bitkisel hayatla melekî hayat arasındaki basamakları temsil etmektedir. Ayrıca İbn Sînâ, nefsi yetkinlik olarak adlandırırken, aynı zamanda insanî nefsin sûret anlamında bir yetkinlik olduğuna vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte filozof, yetkinliği kendi içinde ilk ve ikinci yetkinlik (el-kemâlû'l-evvel ve el-kemâlû's-sânî) şeklinde ikiye ayırmakta ve ilk yetkinliğin, fiillerin ilkesi olması açısından bizzat nefsin kendi varlığı için, ikinci yetkinliğin de nefsin fiilleri için kullanıldığını söylemektedir. Bunu da şu şekilde örneklendirir: İnsan türü için insanî nefis, ilk yetkinlik, insanın duyma, düşünme, bilme ve eylemde bulunma gibi fiilleri ikinci yetkinliktir. Dolayısıyla ilk yetkinlik olan nefis, fiilen var olunca onun belirlediği tür varlığa çıkar ve nefis ikinci yetkinlikleri güç halinde içerir.⁷⁶⁴

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, nefis kuvvelerinin her birinin, kendisinden daha üstün bir kuvve eklenince amacına ulaşmada daha çok hareket ettiğini söylemektedir. Zira her bir kuvvenin üzerine daha üstünü eklenince biraz daha yetkinliğe ulaşmaktadır. Yani nefis, tabîi cismin ilk yetkinliği olmakla bir yetkinlik kazanmakta, kendisine hayvânî güçler eklenince biraz daha yetkinleşmekte ve nihayetinde insanî güç olan akıl gücü de ilâve edilince tabîi ortamda mümkün olan en mükemmel derecesine ulaşmaktadır.⁷⁶⁵ Böylece ortaya çıkmaktadır ki, ay altı âlem olan tabîi âlemdeki cisimler kuvveden fiile çıkmaktadır. Dolayısıyla onların yetkinlik ve gâyeye doğru hareket halinde oldukları

⁷⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'îyyât: en-Nefs*, s. 6.

⁷⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'îyyât: en-Nefs*, s. 6-10, 49.

⁷⁶⁵ İbn Sînâ, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, s. 14; Tr. trc., s. 85.

görülmektedir.⁷⁶⁶ Ancak tabiî cisimlerin gâyeye doğru yönelişi, iradî bir yöneliş değil, tabiî bir yöneliştir (teshîr). Tabiî cisimler, kendi türleri içinde sürekliliği sağlayarak kendi kemâllerini gerçekleştirirler.⁷⁶⁷

Netice itibariyle, ay altı âlemi varlıkları, madde ve sûretin farklı birleşmesinden oluşmaktadır. Burada sûret, ay altı âlemini yöneten Faal Akıl'dan gelmekte, madde ise ay üstü âlemindeki feleklerin etkisiyle oluşmaktadır. Ancak filozof, ay altı âlemindeki varlıkların oluşmasındaki gerçek fail sebebin Tanrı olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁶⁸ Bundan dolayı da bütün tabiî varlıklar, tabiî bir hareketle Mutlak İyi'ye garizî bir aşkla ve O'na kavuşma arzusuyla kendi fiilî varlığını gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar.

⁷⁶⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 165.

⁷⁶⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât 'alâ havâşî Kitâbi'n-nefs li-Aristû*, s. 94.

⁷⁶⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 164.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İBN SİNA FİZİĞİNDE TELEOLOJİK KAVRAMLAR

İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde teleolojik kavramlar, metafizik boyutta olduğu kadar tabiî düzlemde de önem arz etmektedir. Bu bakımdan teleoloji bağlamda tabiî sebepliliğin ve tabiî nizamın araştırılıp incelenmesi zorunludur. Bu bölümde öncelikle tabiî sebepliliği ve tabiî nizamı ele alıp ardından tabiî düzlemdeki gâye sebebi ve gâye sebebin diğer nedenlerle ilişkisini ve daha sonra İbn Sînâ'nın gâye ve nizam ile ilişkili olarak ele aldığı talih, rastlantı ve abes gibi kavramları irdeleyeceğiz. Ayrıca bu bölümde son olarak teleoloji ile ilişkisi bağlamında tabiî cismin ilk yetkinliği olan nefis konusuna yer vereceğiz.

1. Tabiî Sebeplilik ve Tabiî Nizam

İbn Sînâ'ya göre bütün âlemde, dikey boyutta ilkesi Tanrı olan ve mekanist olmayan determinist bir düzen vardır. Dikey boyutta en mükemmel varlık olan Tanrı'ya bağlı bu mükemmel düzen (nizâmü'l-hayr), yatay boyutta nasıl işlemektedir? Bu sorunun cevabı filozofun ay üstü ve ay altı şeklinde ikiye ayırdığı âlemin işleyişine bakışında gizlidir.

Âlemi ay üstü ve ay altı şeklinde ikiye ayıran İbn Sînâ, *eş-Şifâ* adlı eserinin *et-tabîyyât* bölümündeki *es-Semâ ve'l-âlem* kısmında ay üstü ve ay altı âlemin yapısı hakkında bilgiler vermektedir. Ay üstü âlemini akıl, nefis ve cirmin oluşturduğunu belirten İbn Sînâ, tabiî âlemin akıllar vasıtasıyla oluşan feleklerde başladığını ifade etmektedir. İbn Sînâ, Aristoteles'te olduğu gibi feleklerin dört unsurun dışında esîr adı verilen beşinci bir unsurdan oluştuğunu söylemektedir.⁷⁶⁹ İbn Sînâ'nın varlık hiyerarşisinde ay üstü âleminden sonra, oluş ve bozuluşa uğrayan sûretleri kabul eden maddenin var olduğu ay altı âlemi gelmektedir. Ay altı âlemi dört unsurdan oluşan cisimlerin oluşturduğu varlıklardan müteşekkildir.⁷⁷⁰ Filozof, ay altı âleminin varlık hiyerarşisindeki düzenini dört unsur ve onlardan meydana gelen bileşik cisimler, bitki, düşünmeyen canlı hayvan ve düşünen canlı insan şeklinde, ay üstü âleminin aksine en az yetkin olandan en çok yetkin olana doğru olarak ortaya koyar.⁷⁷¹

İbn Sînâ, *es-Semâ'u't-tabî'i* adlı eserinde ay üstü ve ay altı âleminin varlığı olan tabiî cismi, "kendisinde bir uzamın ve bununla kesişen kurucu diğer bir uzamın ve her

⁷⁶⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabî'yyât, (II): es-Semâ ve'l-âlem*, nşr. Mahmud Kasım, Kahire 1970, s. 17-18; a. mlf., *er-Risâletü'n-Neyrûziyye*, s. 136, 137.

⁷⁷⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 180.

⁷⁷¹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 37; a. mlf., *er-Risâletü'n-Neyrûziyye*, s. 136.

ikisiyle de birden kesişen kurucu üçüncü bir uzamın varsayılması mümkün olan cevher”⁷⁷², *el-İlâhiyât* adlı eserinde de “Cisim, sûreti böyle olan cevherdir ve o, bu sûret sayesinde neyse o olur.”⁷⁷³ şeklinde tanımlamaktadır. Filozofa göre, cismin bu niteliğe sahip olmasının nedeni biçim/sûrettir. Ayrıca cisim, varsayımsal olarak üç boyuta sahip olması açısından cisim değildir. Yani cismin bilfiil cisim olması için üç boyuttan anlaşılan anlamlarıyla cisimde üç boyutun bulunması zorunlu değildir. Zira cismin kendisinde bulunan uzamlar bilfiil değişmiş olsa bile cisim, mevcut sabit bir cisim olarak kalır. Çünkü mum parçası veya bir miktar suda en, boy ve derinlik olarak uçları sınırlı bilfiil boyutlar meydana gelebilir. Daha sonra şekil olarak değiştiği zaman belirlenmiş olan ölçülerin dış dünyadaki varlığının her biri bozulur ve başka boyutlar ve uzamlar meydana gelir. Dolayısıyla cisim, cisim olması bakımından kalıcıdır, bozulmamış ve değişmemiştir. Yani değişen cismin sûreti ve cevheri değildir. Aksine değişen şey, cismin uzamlarıdır, boyutlarıdır. Yani nicelik kategorisine giren şeylerdir.⁷⁷⁴ İbn Sînâ, hem *es-Semâ'u't-tabî'i*'de hem de *el-İlâhiyât*'da cismin cevherliğinin ve cevherlik sûretinin değişmemesini özellikle vurgulamaktadır.

es-Semâ'u't-tabî'i'de İbn Sînâ, tabîî cismin tabîî cisim olması bakımından birtakım ilkelerinin olduğundan söz etmektedir. Filozof, cismin cisimliğini meydana getiren ilkelerden bir kısmının onun varlığının parçası olduğunu ve zâtında meydana geldiğini belirtmektedir. Bu bakımından cismin söz konusu ilkelerinin ilke (mebâdî) şeklinde isimlendirilmesinin daha uygun olduğunu ifade etmektedir. Bu ilkeler iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, sedir için ağaç mevkiinde olan şeydir. Diğerisi ise sedir için sûret ve şekil ne ise o olandır. İbn Sînâ, sedir için ağaç mevkiinde olan şeye farklı değerlendirmelere göre, heyûlâ, konu, madde, unsûr ve ustukus şeklinde isim verildiğini ifade etmektedir. Sedirlik sûreti konumunda olana da biçim (sûret) ismi verilmektedir. Buna göre cisimlik sûreti, ya doğal nesneler, onların cinsleri ve türleri için olan diğer sûretlerden önce gelir ya da onlarla birlikte bulunur ve onlardan ayrılmaz. Dolayısıyla cisim için sedirin heyûlâsı olan ağaç gibi bir konumda bulunan bu şey, söz konusu sûrete sahip olan diğer şeyler için de aynı mesabededir. Başka bir ifadeyle, cismin heyûlâsı olan şey, cisimlik sûretini taşıyan diğer şeyler için de heyûlâ konumunda olur.

⁷⁷² İbn Sînâ, *Fizik*, I, 12.

⁷⁷³ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 59.

⁷⁷⁴ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 12-13; a. mlf., *Metafizik*, I, 59-60.

Çünkü bütün bu sûretler, ondaki cisimlikle birlikte varlıkta karar kılmışlardır. Ayrıca bilfiil kendinde bu sûretlerden hâlî olan şeye görelî kılınmaksızın zâtı dikkate alındığında bu heyûlâ cevher olur ve bu sûreti kabul etmesi ve ya da onunla birlikte olması onun özelliği olur. Mutlak tümel doğasının özelliğinden dolayı ise o, iki türün cinsi gibidir. Söz konusu bu iki tür, önce olan ve birlikte olandır. Bunlardan her biri, yani önce olan ve birlikte olan belirli sûretleri cisimlikten sonra kabul etme özelliğindedir. Aynıyla bütün için ortak olan doğası bakımından ise, tümelliği ile onun özelliği bütün bu sûretleri, bir kısmını art ardına gelen topluluk halinde, diğer bir kısmını ise sadece ardışık olan kabul etmek olur. Dolayısıyla cismin doğasında biçimlerle birlikte sûretleri kabul etmek üzere herhangi bir bağıntı oluşur. İbn Sînâ, cisimdeki bu sûretin, cevheri bilfiil yetkinleştiren sûret olduğunu söylemektedir.⁷⁷⁵

İbn Sînâ'nın, gerek *es-Semâ'u't-tabî'i*'de gerekse *el-İlâhiyât*'ta yaptığı cisimle ilgili bu açıklamalarından tabîi cismin temel kurucu unsurlarının madde (heyûlâ) ve sûret olduğu anlaşılmaktadır. Filozof, *el-İlâhiyât*'ın ikinci makalesinde cisimsel maddenin sûret olmaksızın varolmasının imkânsız olduğunu vurgulamaktadır. Yine filozof, meydana gelmiş ve varolan bir şeyin ve yine başka bir şeyi kabul etme istidadının varolduğu her varlığın madde ve sûretten birleşik olduğunu söylemektedir. Ancak mutlak madde (heyûlâ), kesinlikle madde ve sûretten meydana gelmiş değildir. Dolayısıyla cisim, kendisine kuvvetini veren şey ile fiilini veren şeyden birleşik bir cevherdir. Bu durumda tabîi cismin bilfiil sahip olduğu şey sûreti iken, bilkuvve sahip olduğu da maddesi, yani heyûlâsıdır.⁷⁷⁶

Böylece anlaşılmaktadır ki, İbn Sînâ'ya göre, tabîi cisim, madde (heyûlâ) ve sûretten müteşekkildir. Fakat filozofun ay üstü ve ay altı âlem ayrımına bağlı olarak ay üstü ve ay altı âlemindeki cisim diğer özellikleri bakımın farklılaşmaktadırlar. Zira ay üstü âlemdeki cisimler, yani felekler, dairevî harekete ve bir tek boyuta sahiptirler. Feleklerin bu özelliği, onların cisim olmağı bakımından değil, ikinci yetkinliklerini koruyan başka bir doğa nedeniyledir.⁷⁷⁷ Yukarı da ifade edildiği gibi, esîrden meydana gelen felekler, başlangıç ve bitiş noktaları belirsiz, dairevî ve dâimî bir harekete sahiptirler. Feleklere özgü olan bu dairevî hareketin herhangi bir kesintisi yoktur, ayrıca

⁷⁷⁵ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 13-14.

⁷⁷⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 63, 67; a. mlf., *Fizik*, I, 26.

⁷⁷⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 60.

değişmeye de uğramaz. Bu bakımdan da oluş ve bozuluş kanunlarına tâbi olmadığı gibi, dört unsura nispet edilen ağırlık, hafiflik, sıcaklık ve soğukluk gibi özellikler de felekler için söz konusu değildir. Onlar başka bir cisimden meydana gelmedikleri gibi başka herhangi bir cisme de dönüşmezler. Fellekler, Tanrı'nın ihtirâ ve ibdâ', yani doğrudan doğruya modelsiz ve yoktan yaratma fiilinin neticesidir. Onlar oluş ve bozuluş kanunlarına tâbi olmadıklarından dolayı varlıkları bozulma sûretiyle değil, yok edilme neticesinde yok olurlar. Bununla birlikte onların hareketleri, ay altı âleminde olduğu gibi tabî (teshîr) değil, daha önce değindiğimiz gibi iradîdir.⁷⁷⁸ Ay üstü âlemdeki dairevî harekete karşılık ay altı âlemindeki cisimler düz harekete sahiptirler. Yani dört unsurdan oluşan cisimlerin oluşturduğu ay altı âlemi varlıkları, tabî mekânları yönünde başlangıç ve bitiş noktaları belli, düz bir harekete sahiptirler.⁷⁷⁹

Ay üstü ve ay altı âlemindeki tabî cisimlerin farklı özelliklere sahip olduğunu ortaya koyan İbn Sînâ, tabî cismin cisim olması yönünden heyûlâ ve sûret şeklinde ilkeleri olduğundan söz etmektedir. Heyûlâ ve sûret cismin kuruluşuna dahil olan ilkelerdir. Ayrıca cismin kuruluşuna dahil olmayan başka ilkeleri de vardır. Bunlar ise fâil ve gâye ilkeleridir. İbn Sînâ, heyûlâ olan ilkenin kendisiyle var olacak şekilde sûretten soyutlanamayacağını belirtmektedir. Cisim, bilfiil olarak ancak sûretin meydana gelmesiyle varolabilir. Şu halde madde (heyûla) sûretle bilfiil varlık kazanır. Cisimlerin sûretlerini maddesinde doğa haline getiren ise fâil ilkedir. Buna göre fâil ilke, maddeyi sûretle varlığa getirip bu ikisinden de sûretiyle etki eden, maddesiyle de etkilenen bileşik varlığı kurar. Maddede kendisi nedeniyle söz konusu sûretlerin doğalaştığı şey ise gâye ilkedir. Böylece tabî cismin ilkelerinin dört olduğu ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ, fâil ve gâye ilkenin hepsi için ortak ilkeler olduğundan söz etmektedir. Ortak ilke olma da iki manadadır. Birincisi, fâilin ilk fiili yaparak sonraki fâillere de terettüb edecek silsileyi başlatması ve bütün diğer fâillerin bu fiilde onunla ortak olması şeklindedir. Bu, tıpkı ilk maddeye ilk cisimsel sûreti veren fâilin

⁷⁷⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabî'yyât, (II): es-Semâ ve'l-âlem*, s. 17-18; a. mlf., *er-Risâletü'n-Neyrûziyye*, s. 136, 137.

⁷⁷⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabî'yyât, (II): es-Semâ ve'l-âlem*, s. 27; cisimlerdeki hareket tabî yer kavramıyla açıklanmaktadır. Bunu belirleyen ise cisimlerin tabiatlarında bulunan meyildir. Söz konusu bu meyil, Ali Durusoy'a göre, Aristoteles felsefesinde bulunmamakta ve ilk defa Yahyâ en-Nahvî'de rastlanmaktadır. İbn Sînâ ise cisimlerin tabiatında bulunan meyili geliştirerek hareket nazariyesinin önemli bir unsuru haline getirmiştir. Bk. Ali Durusoy, "İbn Sînâ (Felsefesi)" md., s. 325.

durumu gibidir. Yine filozofa göre, gâye bütün doğal durumların peşinden gittiği gâye olması bakımından ortak ilkedir. Fâil ve gâye ilkenin ortak ilke olmasının ikinci anlamı ise genellik yoluyla. Şöyle ki, tikel durumların tikel fâillerinden her biri için yüklem olan tümel fâil gibi ve yine tıpkı tikel durumların tikel gâyelerinden, her biri için yüklem olan tümel gâye gibidir. Zikredilen bu iki anlam arasındaki farka değinen İbn Sînâ, ilk anlam bakımından ortak olanın, sayısal olarak tek bir zât olduğunu ve aklın, ona çokluk üzerine yüklem olmasına imkân vermeksizin kendisi olması bakımından işaret ettiğini belirtmektedir. İkinci anlam bakımından ortak olan ise varlıkta tek bir zât değildir. Aksine pek çok zâtları alan, fâil ve gâye olması açısından akılda ortak olan akledilir bir durumdur. Dolayısıyla bu ortak olan, çoklar üzerine yüklem olmaktadır.⁷⁸⁰ İbn Sînâ'nın burada tabîî cismin ilkeleri olarak zikrettiği dört ilke aynı zamanda tabîî nedensellik bakımından ele aldığı dört nedendir. Filozof, bu ilkelerinin tabîî cisim bakımından doğa bilimcisinin ilkeleri olması gerektiğini söylemektedir. Bu ilkeler, metafizikte kesin kanıtlarla temellendirilmiş olan fizik konularıdır.⁷⁸¹

İbn Sînâ, tabîî cisim için zikredilen bu dört ilkenin yanı sıra fazladan bir ilkenin daha varlığından söz etmektedir. Buna göre, başkalaşan, yetkinleşen ve oluşarak sonradan meydana gelen olması bakımından tabîî cisim için fazladan bir ilke vardır. Tabîî cismin değişken olması yetkinleşen olmasından başkadır. Sonradan meydana gelen, oluşan olmasından anlaşılan, her ikisinin toplamından anlaşılandan başkadır. Zira tabîî cisim için başkalaşan olmasından, onun meydana gelen, bozulmuş ve yerine sonradan başka bir sıfatın olması anlaşılır. Böylece tabîî cisim bakımından, ortada başkalaşan sabit bir şey ile önceden var iken sonra yok olan ve önceden yok iken sonra var olan bir durum söz konusu olur.⁷⁸²

İbn Sînâ'ya göre tabîî cismin yetkinleşen olmasından anlaşılan şey, onun için kendisinde bulunmayan bir durumun, kendisinden bir şey ortadan kalkmaksızın sonradan meydana gelmesidir. Bu, tıpkı durağanın (hareketsizin) hareket etmesi gibidir. Zira durağan olduğu zaman ancak kendisi için imkân ve kuvve halinde var olan hareketten yoksundur. Hareket ettiğinde ise kendisinden hiçbir şey eksilmez. Sadece hareketin yokluğu ortadan kalkar. Bu, aynı kendisine yazı yazılan boş bir levha gibidir.

⁷⁸⁰ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 14-15.

⁷⁸¹ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 16.

⁷⁸² İbn Sînâ, *Fizik*, I, 17.

Yetkinleşen şeyin yetkin değilken sonradan yetkinleşmesi ise kendisinden meydana gelen bir durumun ve onu önceleyen bir yokluğun bulunması zorunludur. Zira tabîî cisim bakımından yokluk, şeyin değişen ve yetkinleşen olmasının şartıdır. Eğer ortada bir yokluk bulunmamış olsaydı, yetkinleşen ve başkalaşan olması imkânsız olurdu, hatta yetkinlik ve sûret, kendisi için sürekli meydana gelmiş olurdu. Dolayısıyla değişen ve yetkinleşenin, değişen ve yetkinleşen oluşu, gerçeklik kazanması öncesinde bir yokluğun bulunmasına ihtiyaç duyar. Yokluk ise yokluk olmasında değişme ve yetkinleşmenin meydana gelmesine ihtiyaç duymaz. Bu durumda yokluk, değişen ve yetkinleşen cismi öncelemelidir. Filozof, isimlendirme tartışmalarından dolayı doğrudan doğruya yokluğa ilke denilemeyeceğini, ancak yokluğun “kendisine ihtiyaç duyulan” olması manasında cismi önceleyen olduğunu belirtir. Çünkü İbn Sînâ’ya göre, tabîî cismin oluşan ve sonradan meydana gelen olmasından anlaşılan, sonradan meydana gelen bir durumu ve önceleyen bir yokluğu ispatlamayı zorunlu kılar.⁷⁸³

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, tabîî cismin kendisinden ayrılmayan birtakım ilkelerinin olduğunu ifade ederek, bunlara “ilkeler” ismini vermektedir. Bunun yanı sıra mutlak cisim olması bakımından cismin, heyûlası (madde) ile arazî niceliklerin veya kendisini yetkinleştiren ve türsel sûretleri gerektiren cisimsel sûretlerin varlığından söz etmektedir. Cismin değişen, yetkinleşen veya oluşa konu olması bakımından ise oluşundan önce heyûlası ile birlikte olan yokluk ona ilâve edilmiştir ve ihtiyaç duyulması anlamında yokluk, yukarıda da ifade edildiği gibi, onun ilkesi konumundadır. Dolayısıyla değişen, yetkinleşen ve oluşan olması anlamında cismin ilkeleri, heyûla, yapısal nitelik ve yokluktur. Cismin özelde değişen olması açısından dikkate alınırsa ilkeleri heyûla ve zıtlasma olur.⁷⁸⁴ Ancak İbn Sînâ’nın tabîî cismin ilkesi olarak zikrettiği yokluk, mutlak yokluk değil, belirli bir maddede hazır olma ve istidatla birlikte şeyin bulunmayışı anlamındadır. Filozof, bu anlamda yokluğu tabîî cisim için bir ilke kabul ederken, mutlak manada yokluğu reddetmektedir. Zira ona göre, mutlak

⁷⁸³ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 17-18, 26; İbn Sînâ, sonradan meydana gelen ve oluşan bir şeyin, oluş ve sonradan meydana gelişinin daha öncesinde söz konusu sûretin yokluğuyla beraber var olan ve sonra bu sûretten ayrılan ve bundan dolayı da yokluğun ortadan kalkmasına yol açan cevherin mevcudiyetine ihtiyaç olup olmadığının metafizikte açıklandığını belirtmektedir. İbn Sînâ, *Fizik*, I, 18.

⁷⁸⁴ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 18.

yokluk hakkında bir ‘şey’dir şeklinde bir olumlama yapılamaz ve zihinde de sûreti bulunmayan bu yokluğa işaret edilemez. Dolayısıyla mutlak yokluk, zaten yoktur.⁷⁸⁵

İbn Sînâ, yukarıda da ifade edildiği gibi, fâil ve gâye ilkelerin bütün tabîî cisimler için ortak ilkeler olduğunu belirtmektedir. Ancak tabîî cisimler, diğer üç ilkede ayrılmaktadırlar. Zira filozofun ibdâ’ yoluyla varlığa geldiğini söylediği, oluş ve bozuluşun olmadığı ay üstü âlemdaki tabîî cisimlerde ortak heyûlâdan söz etmek imkansızdır. Çünkü aynı heyûlânın bazen oluşan ve bozulan sûreti kabul etmesi ve bazen de doğasında bozulmayan ve de maddî bir oluşu bulunmayan sûreti kabul etmesi imkânsızdır. Hatta ortak maddenin (heyûlânın) bir kısmı diğerinden dolayı oluşan ve bozuluşa uğrayan oluşan-bozulan cisimlerin benzeri için olması mümkündür. Dolayısıyla filozof, ibda’ yoluyla varlığa gelen tabîî cisimler için oluş ve bozuluşa uğrayan ay altı âlemi cisimleri gibi, ortak bir heyûlâ, sûret ve yokluktan söz edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Buna karşılık, zikredilen üç ilke, oluşan ve değişen cisimler için ortaktır. Başka bir ifadeyle, ay altı tabîî cisimlerin hepsi, heyûlâ, sûret ve yokluğun bulunmasında ortaktır.⁷⁸⁶

Tabîî cismin ilkelerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra İbn Sînâ, neden olarak adlandırılan ilkelere geçmektedir. Tabîî âlemdaki düzenin nasıl olduğunun anlaşılabilmesi için bilinmesi gereken tabîî cismin nedenlerini İbn Sînâ, maddî, sûrî, etkin ve gâye neden şeklinde dört tane olduğunu söylemektedir. Zikredilen bu dört nedeni, aynı zamanda tabîî cismin ilkeleri olarak da ifade eden filozof, bu anlamda var olan veya harekette bulunan ya da madde ve sûretin birleşmesinden meydana gelen her şey için birtakım nedenlerin bulunduğunu belirtmektedir.⁷⁸⁷ Dolayısıyla filozof, doğal

⁷⁸⁵ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 19; a. mlf., *Metafizik*, I, 30.

⁷⁸⁶ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 23-25.

⁷⁸⁷ Gerçekte İbn Sînâ, nedensellik ile ilgili olarak, neden ve sonuç arasındaki ilişkinin varlığının kanıtlanmasının metafizikçinin işi olduğu kanaatindedir. Çünkü ona göre mutlak sebeplerin bilgisi, sebeplilerin sebepleri olduğunu öğrendikten sonra ortaya çıkar. Biz sebepli şeylerin varlığının kendilerinden önce gelen şeylerle varlık bakımından ilgili olduklarına hükmederek, sebeplerin sebepliler için varlığını olumlamadıkça akılda mutlak sebebin varlığı ve bir sebep olduğu fikri oluşmaz. Dolayısıyla sebep ve sonuç arasında bir ilişki tespit edilmedikçe sebebin sonucu var ettiğini kabul edemeyiz. Zira duyular, bize sadece sebep ve sonuç arasında gözlemlenebilen bir ardışıklığı verir. İki şeyin art arda gelmesi ise birinin diğerinin sebebi oluşunu zorunlu kılmaz. Duyu ve tecrübenin sunduğu verilerin çokluğu nedeniyle nefsin ikna olması kesinlik bildirmez. Kesinliğin sağlanması ancak çoğunlukla gerçekleşen şeylerin, doğal ve seçimli olduğunu bilmekle mümkündür. Bu ise gerçekte illetleri olumlamaya, illetlerin ve sebeplerin varlığını kabule dayalıdır. İletlerin varlığı ve bunların sebep oluşu ise, açık ve ilkel bir bilgi değil, aksine meşhur bir bilgidir. Dolayısıyla filozof, sebep ve sonuç arasındaki ilişkinin burhanî olarak kanıtlanması gerektiğini bu

durumlar için dört zatî neden olduğunu söylemektedir. Bunlar; fail, madde, sûret ve gâyedir.⁷⁸⁸ Ancak mezkûr dört nedenin analizine geçmeden önce nedensellik ilişkisi olması bakımından tabîî cisimlerin doğası hakkında da kısa bir bilgi vermemiz yerinde olacaktır.

İbn Sînâ, değişen, yetkinleşen ve oluşan anlamında tabîî cismin bir doğası, maddesi, sûreti ve arazları olduğunu ifade etmektedir. Filozof, cismin doğasının, tabîî cismin zâtından oluşan hareketliliğin ve başkalaşmasının kendisinden meydana çıktığı güç olduğunu söylemektedir. Tabîî cismin durağanlığı ve devamlılığı da benzer şekildedir. Tabîî cismin sûreti, “bir şeyi o şey yapan” mahiyeti olurken, maddesi de mahiyetini taşıyan anlamdır. Arazları ise maddesi ile birlikte sûreti tasavvur olunduğu ve türselliği ortaya çıktığı zaman onun için gerekli veya dışardan tabîî cisme ârız olan durumlardır. Yalın (basî) cisimlerde, doğa sûretin aynısıdır. Çünkü suyu su yapan şey, suyun tabiatıdır; suyun tabiatı ise suyu, su yapan şeydir. Bileşik (mürekkeb) cisimlerde ise doğa, sûretin özü olmamakla birlikte, sûretten bir şey gibidir. Zira bileşik cisimler, sadece kendilerini tek bir yöne bizzat hareket ettiren kuvve ile kendileri olmazlar. Örneğin, insan olmaklık gibi. Burada sanki bu kuvve onların sûretinin bir parçasıdır ve sûreti de sanki pek çok anlamda toplanmış ve birleşmiştir. Yani insan olmaklık, hem doğal, hem bitkisel, hem hayvansal ve hem de nâtık nefis güçlerini içermekte ve bütün bunlar bir şekilde bir araya toplandıkları zaman ona insanlık mahiyetini vermektedir.⁷⁸⁹ Dolayısıyla doğa kavramı, kendisinden iradesiz olarak fiil çıkan bütün şeyler için kullanılmaktadır.⁷⁹⁰ Yani tabîî cismin doğası gereği birtakım ilkeleri, nedenleri olması söz konusudur.

Aristoteles’te olduğu gibi, İbn Sînâ’ya göre, tabîî alanda yani oluş ve bozuluş âleminde varolan her şeyin ve her olayın dört sebebi vardır. Bunlar, maddî, surî, etkin

şekilde ortaya koymakta ve söz konusu bu burhanî açıklamanın da başka bir ilimde olamayacağını söylemektedir. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 8. Ancak filozof, söz konusu bu dört nedenin mahiyetlerinin gerçekliğini ortaya koyma ve postulat olarak vaz’ edilmesine delalet etme hususuna ise doğa bilimcisinin kayıtsız kalamayacağını ifade etmektedir. A. mlf., *Fizik*, I, 59; bununla birlikte İbn Sînâ, *Kitâbu’l-Burhân*’da benzer ifadeleri kullanarak, bu gibi meselelerin çoğunlukla iki ilimde de tekrarlandığını belirtmektedir. Bk. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 125.

⁷⁸⁸ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 59.

⁷⁸⁹ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 40-41.

⁷⁹⁰ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 35.

ve gâye illetlerdir.⁷⁹¹ İbn Sînâ, illet ve ma'lûlün varlığa var olması bakımından ilişen şeyler olduğunu ifade etmektedir. Buna göre sûrî illet, bir şeyin varlığının parçası olan ve bir şeyi bilfiil o şey yapandır. Maddî illet ise bir şeyin varlığının parçası olan, o şeyi bilkuvve o şey yapan ve o şeyin varlığının bir kuvve olarak kendisine yerleştiği şeydir. Fâil illet de, kendi zâtından farklı bir varlık veren şeydir. Gâye illet ise kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği illettir.⁷⁹² Ancak İbn Sînâ'nın *el-İlâhiyyât* adlı eserinde “kendi zatından ayrı bir şeye varlık veren” şeklinde tanımladığı fâil illetle metafizik anlamda Tanrı'yı kastetmekte ve tabiî âlem bakımından ise fâil illeti “hareketin ilkesi” olarak kabul etmektedir. Bu ise filozofun metafizik ve tabiî âlemdeki fâil illeti birbirinde ayırdığı manasına gelmektedir.

Tabiî düzlemde fâil illet, “bazen diğeri olması yönünden kendinden başka, diğeriindeki hareketin ilkesi”dir. İbn Sînâ, buradaki hareketle, maddedeki bütün kuvveden fiile çıkışları kastetmektedir. Maddedeki bu kuvveden fiile çıkışların ilkesi ise fâil illettir. Dolayısıyla tabiî düzlemde fâil ilke, başkasını bir halden diğeriine dönüştürmenin ve kuvveden fiile hareket ettirmenin ilkesidir. Yani doktor kendisini tedavi ettiği zaman da başkası olması bakımından başkasındaki hareketin ilkesidir. Zira o hastayı hareket ettirirken (iyileştirirken) hasta olması yönünden hasta, doktordan başka biridir. O ancak kendisi olması yönünden, yani doktor olması yönünden tedavi eder. Onun tedavi görmesi, tedaviyi kabul etmesi ve tedaviyle hareket etmesi (tedaviye cevap vermesi) onun doktor olması yönünden değildir. Aksine hasta olması yönündendir.⁷⁹³ Böylece ortaya çıkmaktadır ki, doğal düzlemde fâil illet, ötekinde hareketin başlamasına neden olan ilke ve şeyi kuvveden fiile çıkaran nedendir. Fâil illetin hareketin ilkesi olması, ya hazırlayıcı ya da tamamlayıcı olması bakımındandır. Hazırlayıcı olan, tıpkı nutfeyi (sperma) hazırlayıcı dönüşümlerde hareket ettiren gibi, maddeyi uygun hale getiren ilkedir. Tamamlayıcı fâil ilke ise sûreti verendir ki, bu ilke,

⁷⁹¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 1; a. mlf., *Fizik*, I, 59; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 125 vd; Aristoteles, *Fizik*, 194^b-195^b, 198^a-199^a; a. mlf., *Metaphysica*, 1013^a-1014^b; zikredilen bu dört nedeni İbn Sînâ, hem fiziğin hem de metafiziğin konusu olduğunu söylemektedir. Zira doğa biliminin ilkeleri olan nedenler, ilke olmak bakımından metafiziğin konusu içine girmektedir. Hatta İbn Sînâ, söz konusu nedenlerin tek bir ilmin konusu olmayacağını ve çeşitli açılardan farklı ilimlerde incelenmesi gerektiğini belirtmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 2.

⁷⁹² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 1-2; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 248-249; a. mlf., *Uyûnu'l-Hikme*, s. 51-52; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 126; a. mlf., *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 18.

⁷⁹³ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 59-60; İbn Sînâ'nın fâil illeti metafizik ve fizik düzlemde ayrımı hakkında bk. Şaban Haklı, “İbn Sînâ Felsefesinde ‘Fâil Neden’in (Etkin Neden), Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi”, s. 121-137.

doğal türlerin kurucu sûretlerini veren, doğal nesnelerin dışında bulunan bir ilke gibidir. Fakat İbn Sînâ'ya göre doğa bilimcisi, ortada bir hazırlayıcı, bir de sûret verici ilke olduğunu hipotez olarak (vaz'en) kabul ettikten sonra onun bunu araştırması gerekmez. Şüphesiz hazırlayıcı olan da tamamlayıcı olan da hareketin ilkesidir. Çünkü tamamlayıcı, gerçekten kuvveden fiile çıkarandır. Filozof, yardımcı ve yürütücü olanın da hareketin başlangıcı olması bakımından hareketin ilkelerinden sayılabileceğini ifade etmektedir. Nitekim yardımcı olan, hareketin ilkesinin bir parçasına benzer. Sanki hareketin ilkesi asıl ve yardımcının toplamı gibidir. Fakat İbn Sînâ'ya göre asıl ile yardımcı arasında fark vardır. Şöyle ki, asıl, kendisine ait bir gâye için hareket ettiren yardımcı, kendisine ait olmayan, aksine asıla ait olan bir gâye için veya hareket ettirmeyle meydana gelen aslın gâyesinin aynısı olmayıp, bilakis tıpkı şükür, iyi karşılık (ecir) ya da iyilik gibi başka gâyeler için hareket ettirir. Dolayısıyla doğal düzlemdeki veya doğal durumlar bakımından fâil neden bunlardan ibarettir. İbn Sînâ, fâil nedenin doğal durumlar bakımından olmayıp kendi olmaklığı bakımından ele alındığında anlamının daha genel olduğunu söylemektedir.⁷⁹⁴

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, doğal düzlemdeki fâil neden ile en genel anlamda oluşturuş ilke olması bakımından fâil ilkeyi birbirinde ayırmaktadır. Onun fâil ilkeyi bu şekilde birtakım ayrımlara tabi tutması, Aristoteles'in metinlerinde geçen ifadelerini geniş bir şekilde yorumladığı manasına gelmektedir. Buna göre filozof, birtakım fâil nedenler şeması sunmaktadır. Nitekim fâil neden, en önce ve en genel manada kuvveden fiile çıkaran hareket ilkesidir. Hareketin ilkesi olan bu fâil neden de kendi içinde, hazırlayıcı ve tamamlayıcı fâil ilke şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Burada hazırlayıcı olan fâil neden, spermi harekete geçiren baba konumundaki fâil ilkedir. Fakat kuvveden fiile gerçek hareket ettirici ilke tamamlayıcı fâil ilkedir. İbn Sînâ'ya göre de zikredilen bu ilke, sûret veren ve doğal türlerin kurucu sûretlerini sunandır.⁷⁹⁵

İbn Sînâ, fâil nedenle ilgili *es-Semâ'u'u-tabî'i*'de değindiği ayrıma *el-İlâhiyât*'da daha detaylı bir şekilde yer vermektedir. Metafizikte fâil neden, kendi zâtından başka bir şeye varlık verendir. Yani bu nedenin zâtı, varlık verdiği şeyin birincil amaçla mahalli değildir ve de nedenli olan nedenin zâtından aldığı şeyle tasavvur edilir. Hatta ondan varlık alan şeyin var olma kuvvesi, nedenin zâtında ancak arazî olarak bulunur.

⁷⁹⁴ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 60.

⁷⁹⁵ Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâi Gelenekteki Yeri*, s. 123.

Ayrıca varlığını bu nedenden alan söz konusu varlığın bu neden dolayısıyla olması, bu nedenin fâil olması bakımından olmamalıdır. Eğer söz konusu varlık bu neden dolayısıyla olursa bu kaçınılmaz olarak başka bir yönden olur. Çünkü metafizikçi filozoflar, fâil ile doğa bilimci filozoflar gibi, sadece hareket ettirmenin ilkesini değil, âlem için Tanrı gibi, varlığın ilkesini ve onu var edeni kastederler. Hâlbuki doğal fâil neden, hareket ettirme türlerinden herhangi biriyle hareket ettirmenin dışında varlık vermez. Bundan dolayı da doğa biliminde varlık veren, hareketin ilkesidir.⁷⁹⁶

Nedenlerle ilgili olarak İbn Sînâ'nın *es-Semâ'u'u-tabî'i*'deki sıralamasını takip ederek, fâil nedenden sonra maddî nedene geçiyoruz. İbn Sînâ, maddî nedeni, "bir şeyin varlığının parçası olan, o şeyi bilmeye o şey yapan ve o şeyin varlığının bir kuvve olarak kendisinde yerleştiği şey" şeklinde tanımlamaktadır. Filozofa göre, bu şekilde kuvve halinde olan bir ilke ancak bil'araz ilke olur. Çünkü kabul edici olan bir şey, ancak bil'araz ilke olur ve zâtı bakımından da bilmeyevidir. Kendisine sûret verip bilfiil hale getirecek bir nedene (fâil) ihtiyacı vardır.⁷⁹⁷

İbn Sînâ, maddî nedenlerin bir anlamda ortak olduklarını söylemektedir. Söz konusu bu ortaklık, ya onların doğalarında kendilerine yabancı olan durumların taşıyıcı olmaları ya kendilerinden ve söz konusu mahiyetlerden bileşik olan şeyle ilişkili olmaları ya da bu mahiyetlerin kendilerine nispetleri olmalarıdır. Zikredilen bu nispetle ilgili olarak İbn Sînâ, cismin bileşik olana, yani beyaz olana ve de yalın olana, yani beyazlığa bir nispeti bulunduğunu örnek olarak vermektedir. Ona göre cismin bileşik olana nispeti, sürekli olarak nedensel bir nispettir. Başka bir ifadeyle madde ve sûretin birleşmesinden oluşan bileşik ile bu bileşiğin bir parçası olan madde, yani cisim arasında bulunan ilişki nedensellik ilişkisidir. Çünkü o madde, bileşiğin var olarak kâim olmasının bir cüzüdür. Cüz, zâtında bütünden daha öncedir ve zâtının kurucusudur. Maddenin yalın şeylerle nispeti ise üç şekilde gerçekleşir. Birincisi, varlıkta onlardan

⁷⁹⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 1-2; İbn Sînâ, doğal düzlemdeki fâil neden ile metafizikteki fâil nedeni birbirinden ayırmakla, Aristoteles'in düşüncesinden de ayrılmaktadır. Zira İbn Sînâ, Aristoteles'ten farklı olarak metafizikteki fâil nedenin hareket ettirici neden olmayıp, varlık veren olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte İbn Sînâ, Aristoteles gibi, nedenlerin yukarıda da değindiğimiz gibi, farklı açılardan hem fiziğin hem de metafiziğin konusu olduğunu söylemektedir. Nitekim nedenlerle ve özellikle fâil nedenle ilgili olarak İbn Rüşd de yapmış olduğu bir tasnifte fâil nedenle ilgili farklı yaklaşımlara yer vermektedir. Bk. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâi Gelenekdeki Yeri*, s. 126-127; ayrıca bk. İbn Rüşd, *Tefsîr umâ ba'de't-Tabîa*, III, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut 1990, 1497-1498, 1499.

⁷⁹⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 1-2.

daha önce ve daha sonra olmasıdır. Yani ne o kuruluşunda başka bir şeye muhtaçtır ve ne de bu şey kuruluşta ona muhtaçtır. İkincisi, maddenin bilfiil kuruluşta, yani varlığa gelişte buna benzer bir şeye ihtiyaç duymasıdır. Zâtî varlıkta söz konusu şey, maddeden önce gelir. Sanki o şeyin varlığı maddeyle ilgili değil de başka ilkelerle ilgilidir. Fakat var olduğu zaman maddesinin kurucusu olması ve onu bilfiil meydana getirmesi gerekir. Tıpkı birçok nesnenin bir şeyle kurulmuş olması ve kurulmasından sonra başka bir şeyin kurucusu olması gibi. Kurucusu olduğu şey bazen kendi zâtından ayrık olur. Bazen de onun kuruluşu kendi özünden bir karmayla (halt) olur. İkinci durumun benzerine sûret ismi verilir. Zira onun zâtıyla birlikte olmakla ya maddenin kuruluşunda payı vardır ya da tüm yakın kuruculardır. Üçüncüsü ise, maddenin kendi özünde kurulmuş ve bilfiil meydana gelmiş olması, bu şeyden daha önce olması ve onun kurucusu olmasıdır. İbn Sînâ'nın maddenin yalın olanla olan bu üç nispet tarzından üçüncüsüne özelleştirme bakımından araz adını vermektedir. Maddeyle ilgili bu üç kısımdan birincisi, birliktelik izafetini, diğer iki kısım da öncelik ve sonralık izafetini gerektirir. Fakat bunlardan birincisinde öncelik maddede iken, ikincisinde öncelik madde içindir.⁷⁹⁸

Madde ile varlığın bir cüzü olup da kendisinden oluşan şey arasında başka bir tür nispet itibarına değinen İbn Sînâ, söz konusu bu nispetin sûrete de taşınmasının uygun olduğunu belirtir. Çünkü madde, madde sahibi olanın maddî bir cüzünü oluşturma hususunda, bazen tek başına yeterlidir. Bu ise eşyanın sadece bir sınıfında olur. Bazen de bir şeyin maddesel unsurunu tek cins madde meydana getirmeyebilir ki bütün bileşik varlıklar bu türdendir. Bunlarda maddeden bir şeyin meydana gelmesi, ancak başkasının kendisiyle birlikte olmasıyla olmaktadır. Bu da macun için değişik ilaçlar ve beden için mide salgısı gibi örneklerde olur. Maddenin tek başına maddî neden ve maddî unsur olmadığı bu ikinci durumlarda maddeden bir şeyin meydana gelebilmesi için başka maddelerin kendisiyle birlikte olması gerekir. Filozof, maddelerin zikredilen birlikteliğinin de türlü türlü olacağını belirtmektedir. Bu ilişki durumları, ya askerdeki insan fertleri ve şehirdeki yapılar gibi salt toplanma şeklinde, ya da ev için kullanılan kerpiç ve ağaç gibi salt toplanma ve bileşim birlikteliği veya da tıpkı oluşa konu olan şeyler için ustakusların durumu gibi toplanma, bileşim ve dönüşüm yoluyla olur.

⁷⁹⁸ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 61.

Böylece maddî neden, varlığı, değişmeyi ve oluşmayı, toplanıp birleşmeyi ve dönüşmeyi kabul etmesinden dolayı hareketin başlamasına yardımcı olduğu için kendisine neden denilmektedir. Çünkü ustukusların, bir şeyi meydana getirebilmesi için birbirlerine etki etmeleri ve bütün için karışım (mizaç) olarak isimlendirilen benzeşen bir niteliğin karar kılması gerekir. Ancak bu şekilde ustukuslar, türsel sûretler için hazır hale gelmiş olur.⁷⁹⁹ Bu da demektir ki, unsurların birleşerek bir yapı meydana getirmeleri, sadece bir araya gelerek, birbirlerine temas ederek veya farklı bir bileşik tarzıyla olmamaktadır. Aksine, yeni bir yapının oluşumu, ancak bir kimyasal etkileşim meydana getirilerek söz konusu olan unsurların birbirleriyle karışıp yeni bir ortak nitelik meydana getirmesine bağlıdır. Bu niteliksel karışma ve dönüşmenin sonunda ortaya çıkan ortak niteliğin adı mizaç'tır. Bu yüzden panzehir ve benzerleri, kırılıp toplanıp birleştiğinde henüz panzehirlik sûreti yoktur. Zira karma (halt), unsurların birbirleriyle kimyasal ve niteliksel bir etkileşime girmeden, yani kendi niteliklerini kaybetmeden oluşturdukları bir karışımdır. Bunların bu tarz birliktelikleri ortak yeni bir nitelik ortaya çıkarmamaktadır. Zikredilen tarzda birlikteliklerden yeni bir niteliğin çıkmaması, nitelikleriyle birbirlerine etki etmeleri sûretiyle bir süre geçip devamında tümünde benzer olacak bir şekilde onlar için tek bir nitelik karar kılınca ve onlardan ortak olarak bir etki meydana çıkıncaya kadar sürmektedir. Bu şekilde onların zâtî nitelikleri sabit ve korunmuş olmaktadır. Kendileriyle dönüşümsel etkileşimleri (tepkimleri) meydana getirdikleri arazlar ise onların her birinde olan tüm aşırılığın, kendisinde baskınların niteliği, baskın olandakinden daha eksik olacak şekilde karar kılınca kadar eksilmesi suretiyle dönüşüme uğrar ve değişirler.⁸⁰⁰

İbn Sînâ'nın maddî nedenle ilgili yaptığı bu açıklamalarından aynı zamanda karışım (mizaç) ve karma (halt) arasındaki ayrımın da ortaya çıktığı görülmektedir. Zira eğer elementler birbirleriyle özsel nitelikleri yeni bir ortak nitelik oluşturacak şekilde bir bakıma kimyasal bir karışım ve etkileşim içine giriyorsa bu durumda mizaçtan, yani, yeni bir karışımdan söz ediliyor demektir. Ancak elementler, yani unsurlar kimyasal bir tepkimeye uğramadan birbirleriyle sadece kırılıyor ise buna da sıradan bir karışma anlamında karma (halt) denilmektedir.⁸⁰¹

⁷⁹⁹ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 62.

⁸⁰⁰ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 62-63.

⁸⁰¹ Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, s. 132.

Maddî nedenden sonra sûrî neden üzerinde duran İbn Sînâ, sûrî nedeni, “bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilfiil o şey yapan şey ya da neden”⁸⁰² şeklinde tanımlamaktadır. Filozof, *es-Semâu't'tabî'i* adlı eserinde sûretin çeşitli anlamları üzerinde durmaktadır. Buna göre sûret, maddede meydana geldiği zaman, türsel olarak onun kurucusu olan mahiyettir. Ayrıca türün kendisine, özel olarak şekil ve şekillendirmeye sûret denilebilir. Sûretin diğer anlamları da şu şekildedir; ordunun ve birlikte olan öncüllerin sûreti gibi toplanmasının yapısı için, kanun gibi koruyucu düzen için, nasıl olursa olsun her türlü yapısal özellik için, cevher ya da araz olan türü ayıklaştıran her şeyin gerçeği için, maddeden ayrı akledilirler için sûret denilir.⁸⁰³

Sûretin bu anlamları incelendiğinde sûrî nedenin maddî nedenden farkı ortaya çıkmaktadır. Zira madde bileşiğin bilkuvve olan parçası iken sûret, bileşiği bilfiil hale getirendir. Çünkü bileşiğin olabilmesi için madde tek başına yetersiz kalmakta ve o bileşiği anlamlı hale getiren ve bilfiil olmasını sağlayan sûret olmaktadır. Bununla birlikte sûretin maddeyi kurması yani var kılması başka bir tarzda gerçekleşir. Zira sûrî neden, bazen cinse ve türe kıyasla maddenin kurucusu olan sûret olur. Bazen de bir sınıfa kıyasla maddenin kurucusu olur ki, burada sûretin altında maddenin tür olarak kurulduğu, bu türün, yani sûretin de tıpkı ağaca kıyasla sedirin şeklinin ve beyaz cisme kıyasla beyazlığın sûreti gibi, maddede yer aldığı bir sûret olur.⁸⁰⁴

Doğal düzlemde İbn Sînâ'nın ele aldığı diğer bir neden de gâye nedendir. Filozof, gâye nedeni, “sûretin maddede kendisinden dolayı meydana geldiği anlam” şeklinde tanımlamaktadır. Bu anlam, gerçek iyilik ya da iyilik olduğu zannedilen bir anlamdır. Çünkü her hareket ettirmede failden arazi bakımdan değil, aksine özsel olarak meydana çıkar ve de fail, onunla kendisine kıyasla iyi olanı ister. Bu ise bazen gerçek bazen de zanna dayalı olabilir. Şöyle ki, ya böyle iyidir ya da onun böyle olduğu, iyi olduğu zannedilir.⁸⁰⁵ Gâye nedeni ayrı bir başlıkta inceleyeceğimizden dolayı şimdilik sadece bu kadar işaret etmekle iktifa ediyoruz.

İbn Sînâ'nın nedensellik ile ilgili düşüncesinde bir hususun vurgulanması oldukça önemlidir. İbn Sînâ, maddî ve sûrî nedeni cismin kuruluşuna dahi olan ilkeler olarak kabul etmektedir. Fâil ve gâye nedeni ise cismin kuruluşuna dahil olmayan ancak

⁸⁰² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 4.

⁸⁰³ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 64.

⁸⁰⁴ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 64.

⁸⁰⁵ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 64.

cismin ilkesi olarak zikretmektedir. Buna göre, fâil neden, cisimlerin sûretini maddesinde doğa haline geririrken, gâye neden de kendisi sebebiyle söz konusu sûretlerin maddelerde doğalaştığı şey olmaktadır.⁸⁰⁶ Ayrıca İbn Sînâ, dört nedenin her birinin değişik hallerde ve tarzlarda neden olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı da filozof, nedenlerin hallerini çeşitli kısımlara ayırarak incelemektedir. Biz burada konunun ayrıntısına girmeden sadece işaret etmekle yetineceğiz. İbn Sînâ'ya göre, nedenlerin her biri, bizzat, bilaraz, yakın, uzak, özel, genel, tikel, tümel, yalın, bileşik, bilkuve ve bilfiil olabilir.⁸⁰⁷

Fizik âlemdeki düzeni de ifade eden sebepliliği dört neden teorisi ile ortaya koyan İbn Sînâ, tabîî âlemdeki düzenin varlığını da *es-Semâu't-tabî'i* adlı eserinde tabîî hadiselerden birtakım örnekler vererek açıklamaktadır. O, fizik âlemde varolan düzeni tabîî hadiseleri devamlılıkları açısından bir tasnife tâbi tutarak izah etmektedir. İbn Sînâ'ya göre tabîî hadiselerin bir kısmı, sürekli (dâime), bir kısmı da çoğunlukla (fî ekseri'l-emr) meydana gelmektedir. Örneğin, ateş odunla temas ettiği zaman çoğunlukla onu yakar. Evinden tarlasına doğru çıkan kişi çoğunlukla oraya ulaşır. Bir kısım durumlar ise, ne sürekli ne de çoğunlukladır. Sürekli veya çoğunlukla olmayan böylesi durumlar, ikisi arasında bir konumda bulunmakta ve bu tür hadiselerin meydana gelebilmesi için ya bir sebebin var olması ya da var olan bir engelin ortadan kalkması gereklidir. Buradan hareketle filozof, sürekli ve çoğunlukla meydana gelen olaylar arasındaki farkı şu şekilde ortaya koyar:

“Sürekli olana kesinlikle bir direncin ilişmemesi, çoğunlukla olana da bazen bağlı olduğu bir direncin ilişmesidir. Çoğunlukla olan da engellerin kaldırılması ve dirençlerin kırılması şartıyla zorunludur. Bu, doğal durumlar için geçerlidir.”⁸⁰⁸

İbn Sînâ, fizik âlemdeki düzeni, sürekli veya çoğunlukla ya da nadir meydana gelen olayların oluşturduğunu söylemektedir. O, çoğunlukla gerçekleşen hadiselerin, genellikle neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde gerçekleştiğini belirtmektedir. Ancak bazen neden sonuca götürmez. İbn Sînâ, bu şekildeki durumların sebebin kendisiyle birlikte olan engelin kalkmasına ihtiyaç duyacağını ifade etmektedir. Çünkü sebebin sonuca götürmemesi mutlaka bir engelden kaynaklanır. Dolayısıyla yukarda da ifade edildiği gibi, karşısına herhangi bir engel çıkmadıkça ve şartlar da uygun olduğun da sebep

⁸⁰⁶ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 15.

⁸⁰⁷ İbn Sînâ, *Fizik*, I, s. 68 vd.

⁸⁰⁸ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 77.

çoğunlukla sonuca gider. Bu şekilde çoğunlukla gerçekleşen durumlarda da İbn Sînâ'ya göre, daha sonra da ele alacağımız üzere, rastlantı veya talihten söz edilmez. Fakat İbn Sînâ, eşit oranda veya azınlıkta olan hadiselerde durumun farklı olduğunu söylemektedir.⁸⁰⁹ Zira o, konuyla ilgili eserinde son dönem Meşşâîlerini zikreder. Filozofa göre, zikredilen grup, bir şeyin talih ve rastlantı sonucu oluşması için, sadece azınlıkla olan durumlardan olmasını şart koşmuştur. Onlar için bu yöntemi betimleyen, yani Aristoteles bunu şart koşmamış, o sadece sürekli ve çoğunlukla olmamayı şart koşturmuştur. Sonra gelen Meşşâîleri, rastlantıyı eşitlik bile olmaksızın, azınlık durumlarıyla ilgili kılmaya götüren neden, iradî durumlardaki halin sûretidir. Çünkü bu sonrakiler, yemek ve yememek, yürümek ve yürümek vb. şeylerin, ilkelerinden meydana çıkmasının eşit durumlar olduğunu; sonra iradesiyle, yürüyenin yürüdüğü ve yiyenin yediği zaman “Bu rastgele olmuştur.” denilemeyeceğini söylemektedir.⁸¹⁰

İbn Sînâ'nın atıf yaptığı ve “İradî durumlardaki halin sûreti onları buna sevk etmiştir.” dediği şeyin, “irade ederek” lafzına tekabül ettiğini bu metinde, açık bir şekilde görmekteyiz. Aynı şekilde bu pasajda İbn Sînâ'nın tespit ettiği ve tartışmalı gördüğü önemli bir husus göze çarpmaktadır. Zira söz konusu pasajda, önce zorunlu olanın ve çoğunlukla olanın dışındakilerin şans ve rastlantıdan oluştuğu ifade edilirken, daha sonra iradeli fiillerin şans ve rastlantının dışına çıkarıldığı ve bu şekilde şans ve rastlantıyla ancak azınlıkla olan durumların meydana gelebileceği vurgulanmaktadır. Ayrıca İbn Sînâ, “Onların öğretmenlerinin (Aristoteles) şart koştuğu şeyin üzerine herhangi bir şart eklemeyi doğru bulmuyoruz.” diyerek John Philoponus'un görüşlerinin yanlışlığını dile getirmektedir. Zira bir şey, bir kıyas ve değerlendirme ile çoğunlukla olan olabilir, dahası zorunlu olabilir. Hatta azınlıkla olan şey bile, şartlar yerine geldiğinde ve durumlar değerlendirildiğinde zorunlu olur. Örneğin, embriyonun beş parmağı oluşturma sürecinde harcanacak maddenin artması koşuluyla ve de cisimlere feyezana eden ilâhî kuvvenin,⁸¹¹ doğal bir maddede hak edilmiş bir sûrete yönelik tam bir yeteneği tesadüf etmesi koşuluyla (ki ilâhî kuvve böyle bir şeye tesadüf ettiği zaman

⁸⁰⁹ İbn Sînâ'nın sürekli ve çoğunlukla olanların dışında kalanları eşit oranda ve azınlıkta olan şeklinde ayırma gitmesine karşılık, Aristoteles bu tür bir ayırma gitmemiş ve sürekli ve çoğunlukla olanların dışında kalanların rastlantı ve talih sonucu oluştuğunu söylemiştir. Bk. Aristoteles, *Fizik*, s. 83, 198^a; a. mlf., *et-Tabîa*, trc., İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1984, s. 146.

⁸¹⁰ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 78.

⁸¹¹ Buradaki ilâhî Kuvve ifadesi metinde “ve'l-kuvvetü'l-ilâhiyye” şeklinde geçmektedir. Kanaatimizce İbn Sînâ'nın ilâhî Kuvve ile kasteddiği bütün evrenin gerçek fâil sebebi olan Tanrı'dır.

ona sûret vermekten geri durmaz) fazla bir parmağın yaratılması zorunlu olur. Bu yüzden İbn Sînâ'nın azınlıkla olan durumlara örnek olarak zikretmiş olduğu bu nadir durumu bile şartlar yerine geldiği zaman zorunlu olur.⁸¹²

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, tabiî düzendeki olayların daha sonra ele alacağımız üzere kesinlikle rastlantıyla değil, doğanın zorunlu kıldığı ve bir kuvvenin davet ettiği bir durum olduğunu iddia etmektedir. Bu düşüncelerini de birtakım tabiat olaylarından örnekler vererek desteklemektedir. Zira ona göre, maddenin topraktan yardım almasıyla buğdaydan başağın olması, maddenin rahimden yardım almasıyla nutfeden embriyonun oluşması tabiatın zorunlu kıldığı durumlardır.⁸¹³ Yine benzer şekilde, hayvanların organlarının ve bitkilerin parçalarının yararı düşünülürse tabiatta cereyan eden olayların bir gâye ve düzene göre gerçekleştiği açıkça görülecektir.⁸¹⁴

Filozof, fizik âlemdeki düzeni, *el-A'lâ* suresinin tefsirini yaptığı risalesinde de işlemektedir. İbn Sînâ, "Yaratıp şekil vermiş, her şeyi takdir edip yol gösteren (topraktan) yeşillikleri bitiren, sonra da onları simsiyah çerçöpe çeviren Yüce Rabbinin ismini tesbih et."⁸¹⁵ mealindeki ayette Tanrı'nın varlığını ispat noktasında tabiattaki düzen ve gâyeden hareket eden birtakım deliller olduğunu belirtmektedir. Burada filozof, her canlının belirli bir ölçüye göre yaratıldığını ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre, şayet hayvan bedeninin sıcak, soğuk, yaş ve kuru bölümlerden meydana geldiği dikkate alındığında, belli organların her biri için o organa özgü özel bir kuvvet takdir edildiği ve sonra da o kuvveti de o organın yararı ve çıkarı için tahsis edildiği

⁸¹² İbn Sînâ, *Fizik*, I, 78; İbn Sînâ'nın nadir meydana gelen olaylarla ilgili açıklamaları için bk. Caterina Belo, "İbn Sina on Chance in the Physics of as-Sifâ", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, nşr. Jon McGinnis, Brill-Leiden 2004, s. 25-42.

⁸¹³ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 87.

⁸¹⁴ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 92; teleoloji konusu İbn Sînâ'nın biyoloji ilmiyle ilgili düşüncelerinde de ortaya çıkmaktadır. Ancak konumuzun sınırları bu konuyu ele almaya müsait olmadığında dolayı sadece işaret etmekle yetineceğiz. Filozofun konuyla ilgili düşünceleri hakkında bk. İbn Sînâ, *Risâle fî menâfi 'i 'l-a 'zâ*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894, vr. 369^b-371^b; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4851, vr. 60^b-67^a; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1452, vr. 167^a-172^b; Robert Wisnovsky, eserinde ayrı bir başlıkta İbn Sînâ'nın biyoloji ilmi ile teleoloji arasındaki bağlantıyı işlemektedir. Burada yazar, özellikle İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-Hayevân* ve *el-Kânun* adlı eserlerinden hareketle tabiî varlıkların organizmalarındaki gâyeliliği ortaya koymaktadır. Wisnovsky, canlı varlıkların özellikle de insanın organlarındaki gâyeliliği ortaya koyarken function kelimesini kullanmaktadır ki, söz konusu kelimenin Türkçe'de karşılığı işlevdir. Bu ise gâye ile işlev arasında bir bağlantının olduğunu göstermektedir. Kanaatimizce burada işlevle kastedilen insan organizmasındaki her bir organın kullanım amacıdır. Bk. Robert Wisnovsky, *Avicenna on Final Causality*, s. 113-134; tabiî âlemdeki düzen ve gâyeyi açıklamak üzere Fârâbî de İbn Sînâ'dan önce benzer düşünceleri ortaya koymuştur. Bk. Fârâbî, *el-Cem' beyne re 'yeyi 'l-hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlîs*, s. 25-26.

⁸¹⁵ A'lâ, 87/1-5.

görülebilecektir. Örneğin, göz için görme kuvveti, kulak için işitme kuvveti, mide için de sindirim kuvveti tahsis edilmiştir.⁸¹⁶ Ayrıca zikredilen surenin tefsirinde İbn Sînâ, önce hayvanlardan bahsedilip arkasından bitkilerden söz edilmesini, hayvanlardaki dikkat çekici unsurların bitkilere göre daha çok olmasına bağlamanın yanı sıra, hayvanların varlık hiyerarşisinde bitkilerden daha üstün bir konumda bulunmasından dolayı olduğunu düşünmektedir. Yani filozofa göre, hayvanlardaki harikuladeliyetler bitkilerden daha çoktur.⁸¹⁷

İbn Sînâ'nın zikredilen *el-A'lâ* suresinin tefsirini yaptığı risalesinde olduğu gibi, başka eserleri de incelendiğinde tabiattaki düzen ve gâyenin gerçekte Tanrı'nın varlığına delil olduğu düşünülebilir. Her ne kadar İbn Sînâ, açık bir şekilde tabiatta görülen düzen ve gâyeyi Tanrı'nın varlığının ispatı şeklinde zikretmemiş olsa da söz konusu düzen ve gâye Tanrı'nın varlığının delilidir. Çünkü filozofa göre, tabiattaki düzen her varlığın eşit olduğu bir düzen değildir. Aksine her türün tabiatına göre düzenlenmiş en mükemmel bir düzendir. Örneğin, yırtıcı hayvanların durumuyla kuşların durumu ya da kuşlarla bitkilerin durumları birbirine eşit değil, kendi türlerine göredir. Ancak bununla birlikte, tabiattaki her varlık türü birbiriyle belirli bir şekilde ilişki içindedir. İbn Sînâ, bütün bunların âlemde bir düzen koyucu cömert bir Varlık'ın varlığına işaret olduğunu vurgulamaktadır.⁸¹⁸

Netice itibarıyla, İbn Sînâ'nın metafizik düzlemde olduğu gibi, tabiî düzlemde de dikey boyutta cereyan eden her olayın Fâil sebebi olarak Tanrı'yı gördüğü açığa çıkmaktadır. Zira filozofun eserleri incelendiğinde, özellikle *el-İlâhiyyât* adlı eserinde açık bir şekilde Tanrı'yı âlemin varoluşunun nedeni olarak kabul ettiği görülmekle birlikte, fizikî âlemi ele aldığı eserleri de bütüncül bir şekilde okunduğunda her tabiî olayın gizli fâil nedeni olarak Tanrı'yı kabul ettiği açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla filozofun sisteminde tabiî âlemde de bir fail neden kabul edilmekle birlikte gerçekte bütün her şeyin kendisine bağlı tek bir fâil neden olduğu aşîkardır. Bu ise bütün âlemin ilkesi olan Tanrı'dır.

⁸¹⁶ İbn Sînâ, *el-A'lâ, et-Tefrîru'l-Kur'ânî ve'l-lugati's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, nşr. Hasan Âsî, nşr. Hasan Âsî, Beyrut 1983, s. 96; İbn Sînâ'nın bu eserinin tercümesi için bkz. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1995, s. 243-248; Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği*, (Ekler bölümü), Araştırma Yayınları, Ankara 2003, s. 236-243.

⁸¹⁷ İbn Sînâ, *el-A'lâ*, s. 97; hayvanların, bununla birlikte insan organlarındaki çok mükemmel düzen için bk. a. mlf., *Risâle fî menâfi'il-a'zâ*, vr. 369^b-371^b.

⁸¹⁸ İbn Sînâ, *Şerhu Harfî'l-lâm*, s. 32-33.

2. Gâye Sebebin Fizik Açısından Ele Alınışı

Tabiî hadiselerin dört sebebi olduğunu söyleyen İbn Sînâ, söz konusu bu sebepler içinde gâye sebebe metafizikte olduğu gibi, ayrı bir önem atfetmiştir. Zira o, tıpkı metafizik düzlemde olduğu gibi fizikî âlemde de gâye ve nizamın hâkim olduğu görüşündedir. Filozof fizikî düzlemde gâiyyetin hâkim olduğunu, birtakım tabiî hadiselerden örnekler vererek ve gâye ve düzeni inkara yönelik iddialar, abes, rastlantı ve talih kavramları etrafında inceleyip ortaya koymaktadır.

2.1. Fizikî Düzlemde Gâye Sebep ve Diğer Sebeplerle İlişkisi

el-İlâhiyyât ve *es-Semâu't-tabî'i* adlı eserlerinde özellikle gâye neden üzerinde duran İbn Sînâ, eserlerinde çeşitli şekillerde gâye tanımını yapmaktadır. İbn Sînâ'ya göre gâye neden, bir şeyi var kılan, meydana gelmesini sağlayan asıl sebep;⁸¹⁹ ya da “kendisi sebebiyle sûretin maddede gerçekleştiği gerekçedir (ma'nâ)”.⁸²⁰ Filozof, *Kitâbu'l-Burhân*'da ise gâyeyi “tamam” kelimesine karşılık olarak kullanır ve gâye nedeni, “gâye, olanın kendisi için olduğu ve hareketin ilkesi ve onun yerini tutan şeyi kendisine doğru sevk ettiğimiz tamlık” şeklinde tanımlar.⁸²¹ Ayrıca *el-Hayevân* adlı eserinde de gâye nedeni (el-'illetu't-tamâmî), zorunlu ve faydalı olan şeklinde tanımlamaktadır.⁸²²

İbn Sînâ, *es-Semâu't-tabî'i* adlı eserinde nedenlerin çeşitli hallerini ele aldığı fasılda gâye nedenin de hallerini zikretmektedir. Gâye nedeni bizzat (bi'z-zât) ve bi'l-araz şeklinde ayıran İbn Sînâ bizzat gâyeyi, “doğal veya iradî hareketin başkasından değil, bizzat kendisinden dolayı kendisine yöneldiği neden” olarak tanımlamaktadır. Buna örnek olarak, ilaç gâyesiyle olan sağlığı vermektedir. Filozof arazî bakımdan gâyeyi çeşitli sınıflara ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, bizzat kendisi amaçlanmamış olan gâyedir. Örneğin, sağlık nedeniyle ilaç içilmesi için ilacın öğütülmesi (hazırlanması) gibi. Bu arazî gâye çeşidi, yararlıdır veya yararlı olduğu zannedilendir. Halbuki bizzat gâye, iyidir ya da iyi olduğu zannedilendir. İkinci tür arazî gâye ise, gâyeye gerekli olan veya gâyeye ârız olandır. Gâyeye gerekli olan fakat kendisi gâye olmayan bu arazî gâye, gâyesi açlığı gidermek olan yemeğe sürekli gerekli olan

⁸¹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 2, 29; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 247; a. mlf., *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 18.

⁸²⁰ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 64.

⁸²¹ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 127.

⁸²² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Tabî'yyat*, *el-Hayevân*, nşr. Abdülhalim Muntasır-S. Zâyed-A. İsmail, Kahire: 1970, s. 207.

dışkılama gibidir. Gâyeye arız olan arazî gâye neden ise egzersize bağlı olan güzellik gibidir. Çünkü egzersizle güzellik amaçlanmaz, fakat bazen sağlığa güzellik ârız olur. Arazî gâyenin üçüncüsü de, hareketin kendisine yönelik olmadığı fakat onun harekete ârız olan arazî gâyedir. Mesela, düşen taşın isabet ettiğini yarması ve kuşa taş atıp da bunun insana isabet etmesi gibi. Gâye nedenin bizzat ve arazî çeşitlerinde başka yakın, uzak, özsel, genel, tikel, tümel, yalın, bileşik, bilfiil ve bilkuvve gâye gibi halleri vardır. İbn Sînâ, yakın gâyeye, “ilacın gâyesi olan sağlık” örneğini verirken, uzak gâyeye ilacın gâyelerinden olan mutluluğu örnek verir. Zira mutluluk ilacın sağlıktan sonraki gâyesidir. Özel gâye ise, Zeyd’in falanca arkadaşıyla karşılaşma gâyesi gibidir. Genel gâye de Terencebin içilmesinin gâyesi olan safranın salgılanmasıdır. Zira onun gâyesi budur. Menekşe bitkisel ilacın içilmesi de bu gâye içindir. Tikel gâye nedene gelince, örneğin bir kişinin kendisinden alacağı bulunan belirli bir kişiyi hedefleyerek yola çıkması ve onu yakalaması gibidir. Tümel (külli) gâye ise, kişinin genel olarak zalimin intikamını almasına benzer. Yalın (basit) gâye, sadece doymak için yemek yemek gibidir. Bileşik (mürekkep) gâye de, güzellik için ve haşarattan korunmak için ipek giymek gibidir ki, bunların ikisi de gerçekte iki ayrı gâyedir. Bilfiil gâye de, tıpkı bilfiil sûret gibi görünen her gâyedir. Son olarak, bilkuvve gâye de tıpkı bilkuvve sûret gibi yoklukla birlikte bulunan gâyedir. Görüldüğü üzere İbn Sînâ, gâye nedenin söz konusu bu hallerini sadece örnekleriyle birlikte adlarını zikretmekle yetinmektedir.⁸²³

İbn Sînâ, gâyeyi sûretin maddede kendisinden dolayı meydana geldiği anlam şeklinde tanımlarken, söz konusu bu anlamı gerçek iyilik ya da iyilik olduğu zannedilen bir durum olarak belirtmektedir. Çünkü her hareket ettirme failden arazî bakımdan değil, aksine özsel olarak meydana çıkar ve neticede fail onunla kendisine kıyasla iyi olanı ister. Bu iyi olan da bazen gerçek bazen de zanna dayalı olabilir. Başka bir ifadeyle, iyi olduğu düşünülen şey, ya gerçekten iyidir ya da iyi olduğu zannedilir.⁸²⁴ Gâye, bazen sevinmek ve mutluluk gibi, psikolojik hallerde fâilin kendisinde olurken bazı durumlarda da fâilin dışındaki şeylerde gerçekleşir. Mesela, bir düşünceden veya doğadan kaynaklanan hareketlerin gâyeleri gibi, bazen bir konuda olabilir. Bazı durumlarda da üçüncü bir şeyde olur ki, bu da falanı hoşnut etmek için bir şey yapan kimse gibidir. Burada falanın hoşnutluğu, fâilin ve kabul edenin dışında bir gâyedir.

⁸²³ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 72.

⁸²⁴ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 64.

Bununla birlikte hoşnutluk nedeniyle gerçekleşen sevinç, başka bir gâyedir. Ayrıca gâyelerden biri de başka bir şeye benzemektir. Kendisine benzenilen, ona yönelinmesi bakımından gâyedir. Ayrıca benzemenin kendisi de gâyedir.⁸²⁵

es-Semâ'u't-tabî'i adlı eserinin birinci makalesinin on birinci faslında gâye sebep ile fail sebebin karşılıklı olarak birbirlerinin sebebi olduğunu belirten İbn Sînâ, fail sebebin bir yönden gâyenin sebebi, başka bir yönden gâye sebebin fail sebebin nedeni olduğunu ifade etmektedir. Filozofun gâye ve fail arasındaki ortaya koyduğu bağlantıları şu şekilde maddeler halinde sıralayabiliriz:

1. Fâil, bir bakıma gâyenin sebebidir. Çünkü gâyenin varoluşunu meydana getiren fâildir.

2. Farklı bir açıdan da gâye, fâilin fiilinin sebebidir. Zira fâil, ancak gâye için fiilde bulunur. Aksi takdirde fiilde bulunmazdı. Bu bakımdan da gâye, fâili, fâil olmaya hareket ettirir. Mesela, “Niçin spor yapıyorsun?” denildiğinde verilecek cevap “sağlıklı olmak için” şeklindedir. Yine “Niçin sağlıklısın?” diye sorulduğunda “Çünkü spor yaptım.” şeklinde verilecek cevap da doğrudur. Zira spor, sağlığın fâil sebebidir. Buna karşılık sağlık da, sporun gâye (ereksel) sebebidir. Fakat “Niçin sağlıklı olmak istiyorsun?” sorusuna “Çünkü spor yapıyorum.” şeklinde karşılık vermek doğru bir cevap değildir. Ancak “Niçin spor yapmak istiyorsun?” denildiğinde, “sağlıklı olmak için” ifadesi doğru bir cevaptır.

3. Fâil, ne gâyenin gâye haline gelmesinin nedeni ne de kendinde gâyenin mahiyetinin nedenidir. Fâil, sadece gâyenin mahiyetinin dış dünyadaki varlığının nedenidir. Dolayısıyla gâye, fâilin hem fail oluşunun nedenidir. Ancak fâil, gâyenin neden oluşunun nedeni değildir.

4. Gâye ve fâil, her ikisi birlikte nedenli bileşik cismin yakın olmayan iki ilkesidir. Burada fâil, ya maddeyi hazırlayarak nedenlinin yakın sebebi değilse de nedenliye yakın olan maddenin var kılınmasının sebebi olur ya da ona sûreti vererek yakın sûretin var kılınmasının nedeni olur.

5. Gâye, bir yandan fâilin fâil sebebi olurken, diğer taraftan da bileşiğin fâilini hareket ettirmek sûretiyle madde ve sûretin de sebebidir. Çünkü nesneye yakın olan ilkeler, madde ve sûrettir. Bu ilkeler ile nesne arasında herhangi bir aracı yoktur. Aksine

⁸²⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 29.

onlar aracısız olarak nesnenin kurucusu olan iki parçası olmaları bakımından nesnenin iki nedenidir. Her ne kadar onlardan her birinin nesneyi kurması farklı olsa da bu neden, o nedenden başka bir nedendir.⁸²⁶

İbn Sînâ, bazı durumlarda fâil, sûrî ve gâye nedenin mahiyetlerinin tek bir mahiyette toplandığını ifade etmektedir. O, bu şekilde nesneye âriz olanın ya fâil, ya sûret ya da gâye olduğuna dikkat çekmektedir. Bu konuda da İbn Sînâ, insan sûretini örnek vermektedir. Filozofun zikrettiği örneğe göre baba, nutfede insan sûretinin oluşmasının ilkesidir. Nutfede meydana gelen de yalnızca insanlık sûretidir. Nutfenin kendisine hareket ettiği gâye de sadece insanlık sûretidir. Ancak o, insan türünün madde ile birlikte kâim olması bakımından sûret olur. Nutfenin hareketinin kendisinde son bulması bakımından ise gâye olur. Onun bileşiminin kendisinden başlaması bakımından da fail olur. Dolayısıyla insanlık sûreti, madde ve bileşiğe nispetle sûret, harekete nispetle ise bir açıdan gâye, başka bir açıdan ise fâildir. Hareketin sonu yani çocuğun sûreti açısından gâye iken, hareketin başlangıcı yani babanın sûreti açısından ise fâil konumundadır.⁸²⁷ Yine filozof, *Kitâbu'l-Burhan* adlı eserinde de insan örneğinden hareketle doğal nesnelerdeki sebepleri ele almaktadır. İbn Sînâ, bazen sebeplerin hepsinin tek bir nesnede toplandığını, bazen de nesnenin bu sebeplerden sadece fâil ve gâye sebebe sahip olduğu düşüncesindedir. Buna göre, doğal nesneler bütün nedenlerin kendisinde toplandığı şeydir. Ancak doğal nesnelerin fâil ve gâye nedeni, nesnenin dışardan olan sebepleridir. Bundan dolayı da bu sebepler doğal mevcutlardan ayrıkırlar. Mezkûr nedenlerden fâil neden, zâtıyla ayrık olurken, gâye neden, bir yönüyle zâtıyla başka bir yönüyle de tanımıyla ayrıktır. Bu düşüncelerini insanlık örneğini vererek açıklayan İbn Sînâ, insanın görünen fâil nedeninin, ya insan ya nutfe ya da nutfedeki güç ve sûret olduğunu ifade eder. İnsanın maddî nedeni ise ya temel unsurlar ya karışımlar ya da organlardır ve insan doğal cismin türlerinden biridir. Yine insanın sûrî

⁸²⁶ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 65-66; İbn Sînâ'nın Fâil ve gâye neden arasındaki zikredilen bağıntılar hakkında ayrıca bk. Âtîf Irâkî, *el-Felsefetü 't-tabî'iyye*, s. 165-166.

⁸²⁷ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 67; İbn Sînâ'nın bu düşüncelerinden gâye sebebin diğer sebeplerle, özellikle de fail sebeple ne kadar ilişki içinde olduğu anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere gâye sebep ve diğer sebepler bazen tek bir nesnede hepsi bulunmakla birlikte, bazen de nesnelerde de birbirlerinin nedeni olmaktadır. İbn Sînâ'daki gâye sebep ile fail sebep arasındaki ilişki, Aristoteles'in düşüncesinde de vardır. Ancak burada fâil sebep ve gâye sebep arasındaki ilişkide İbn Sînâ'nın düşünceleri ile Aristoteles'in söz konusu konuya ilişkin düşünceleri benzerlik göstermekle birlikte gâye ve fâil sebebin işleyişi noktasında farklı görüşlere sahiptirler. Bk. Robert Wisnovsky, *Avicenna on Final Causality*, s. 71; Aristoteles konuyla ilgili düşünceleri için Bk. Aristoteles, *Fizik*, 195^a, s. 63.

nedeni de nefstir. İnsanın kendine özgü gâye ve yetkinlik sebebi ise en yetkin cevherin varlığıdır. Dolayısıyla doğal cisimlerde gâye, fail ve sûrî neden tür bakımından birdir. Ancak İbn Sînâ, burada doğal nesnelerde gâyenin sûretten başka ve doğanın fiilinin dışında olduğunu ve de doğadan daha yüce ve doğanın gâyesi olduğu bir ilkeden geldiğini vurgulamaktadır. Yine yukarıda verilen örneğe geri dönersek, insanın fâil nedeni bir insandır, onun sûreti insanlığıdır ve insanlığı doğal fâilin gâyesidir.⁸²⁸

el-İlâhiyyât adlı eserinde İbn Sînâ, gâye nedenin diğer nedenlerle ilişkisine ve gâye sebebin diğer sebeplerin sebebi olmasına değinmektedir. O, söz konusu eserinde gâye nedeni incelerken, onun diğer nedenlerle olan ilişkisine de değinmekte ve “Her fiilin bir gâyesi olduğunu bırakalım; niçin gâye gerçekte bütün illetlerden sonra geldiği halde önce gelen yapılmıştır?”⁸²⁹ şeklinde muhtemel bir itirazın olabileceğini belirtmektedir. Filozof, bu şekildeki bir itirazın haksızlığının ancak gâyenin varlık ve mahiyetinin incelenmesiyle ortaya konulabileceğini söylemektedir. Buna göre, her sebebin bir hakikati ve mahiyeti (şey’iyyet) olduğu gibi, gâye sebebin de bir hakikati ve mahiyeti vardır. Fakat gâye neden, varlığı bakımından diğer sebeplerin bilfiil sebep olarak varlığının sonucudur. Âdeta gâye nedenin şeyliği (mahiyeti), diğer nedenlerin varlığının sebebinin sebebidir. Fakat gâye nedenin şeyliği (mahiyeti), nefste veya nefis yerini tutan bir şeyde tasavvur edilmedikçe sebep olamaz. Dolayısıyla gâye nedenin mahiyeti açısından fâil ve maddî sebepten önce olduğu açıktır. Yine gâye nedene götüren sûrî sebep olması bakımından da gâye nedenin, sûrî sebepten önce olduğu anlaşılmaktadır. Gâye nedenin söz konusu bu önceliği, zihindeki varlığı açısından da benzer şekildedir. Zira fâilin zihninde önce gâye var olur, sonra onunla birlikte fâillik tasavvur olup ardından madde ve sûret devreye girer. Bu durumda gerek mahiyeti (şeyliği) gerekse zihindeki varlığı açısından, gâye nedenden önce herhangi bir sebebin varlığından söz etmek mümkün değildir. Aksine gâye neden, diğer sebeplerin sebep oluşunun nedenidir. Başka bir ifadeyle, gâye neden diğer nedenlerin var oluşlarının değil, mahiyetlerinin nedenidir. Öte yandan diğer sebeplerin bilfiil illet olarak varlığı,

⁸²⁸ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, s. 128-129.

⁸²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 30; ayrıca bk. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 157-158.

gâye nedenin varlığının nedenidir. Neticede gâye neden, hem bütün sebeplerin sebebi, hem de bütün sebeplerin sebeplisi konumundadır.⁸³⁰

Yukarıda sözü edilenlerin, ancak gâye neden oluş ve bozuluşta, yani fizikî âlemde olduğu zaman geçerli olduğunu söyleyen İbn Sînâ, gâye nedeni, ikinci bölümde de değindiğimiz üzere, oluşta olmadığı zaman durumun farklı olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ, fail sebepte olduğu gibi gâye nedeni de fizik ve metafizik şeklinde ayırmaktadır. Buna göre, gâye neden, oluşta ve bozuluşta olmadığı, varlığı oluştan daha yüce olduğu zaman diğer nedenlerden hiçbirinin onun nedeni değildir. Bu durumda gâye neden, gâye neden olduğu için değil, varlığa zaten sahip olduğu için diğer nedenlerin malûlû değildir. Gâye sebebin gâye neden olması bakımından bizzat sahip olduğu nitelik, diğer sebeplerin sebebi olmasıdır. Ancak gâye sebep, onların kendinde bir oluş ve mevcut olmasının sebebi değildir. Öyleyse gâye sebebin gâye neden olması bakımından bizzat sahip olduğu şey, diğer sebeplerin sebebi olmasıdır.⁸³¹

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinde özellikle gâye neden ile fâil neden arasındaki ilişkiye değinerek, fâil sebebin veya fâil sebebin sebep olmasının fâil sebebi olarak gâye nedeni görmektedir.⁸³² Hatta İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserine şerh yazan Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu Lubâbi'l-İşârât ve Mebâhisü'l-Meşrikiyye* adlı eserlerinde gâye nedenin diğer nedenlerin nedeni olmasını ve özellikle de fâil nedenin fâil nedeni olması konusunda filozofla benzer görüşleri paylaşmaktadır. Konuyla ilgili olarak eserlerinde, “Şeyh, gâye nedenin fâil nedenin nedenselliğinin (‘illiyye) fâil nedeni olduğunu söylemekle ne kadar zekice davranmış.” şeklinde ifadeler kullanmaktadır.⁸³³ Ancak yapılan bir değerlendirmeye göre, İbn Sînâ'nın gâye nedenin fâil nedenin nedeni olduğu görüşü, gerçekte filozofun eserlerinde kullanmış olduğu kavramların farklı anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Zira İbn Sînâ, nedensellik konularını ele aldığı pasajlarında bazen “‘illiyye” terimini bazen de “sebebiyye”

⁸³⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 39-40; a. mlf., *et-Ta'likât*, s. 128-129; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 126; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 248; İbn Sînâ'nın nedenleri bu şekilde tasnif etmesi ve bunun neticesinde gâye nedeni diğer nedenler için bir neden olarak görmesi Aristoteles'in nedenlerle ilgili görüşleriyle örtüşmektedir. Zira Aristoteles, gâye nedeni diğer nedenlerden farklı bir konumda değerlendirmektedir. Bk. Aristoteles, *Fizik*, 198^a, s. 81; a. mlf., *et-Tabiat*, 198^a, s. 137-138.

⁸³¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 40; ayrıca bkz. a. mlf., *Dânişnâme-i 'Alâi, İlâhiyat, The Metaphysica of Avicenna İbn Sînâ*, İng. trc., Parviz Morewedge, New York 1973, s. 42.

⁸³² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 126.

⁸³³ Fahreddin er-Râzî, *Lübabü'l-İşarat ve't-Tenbihat*, tahkik Ahmed Hicazi Sakka, Kahire 1986, s. 133; a. mlf., *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I, tahkik: Muhammed el-Muktasî Bağdadi, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990, s. 660-662.

kavramını kullanmıştır. Filozof, ‘illiyye terimini kullanırken kullandığı öncelik ifadesinden, herhangi bir nedenin (formel, maddî, gâye, fâil) sonucuna etkisindeki öncelikten bahsetmektedir. Ayrıca İbn Sînâ’nın *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*⁸³⁴ adlı eserinde geçen gâye nedenin mahiyeti dolayısıyla fâil nedenin nedenselliğinin nedeni olduğu iddiası, *el-İlâhiyyât* adlı eserinde gâye nedenin hem kendi şeyliği hem de fâil nedenin şeyliği dolayısıyla bir neden olduğu iddialarıyla uzlaştırılabilir. Dolayısıyla filozof, gâye nedenin önceliğini mahiyetinden aldığını göstermek istemektedir.⁸³⁵

Görüldüğü üzere, İbn Sînâ’nın sistemine göre sebepler arasında sıkı, işlek ve hareketli bir ilişki vardır. Fizikî düzlemde sebeplerin birbiriyle olan ilişkisinden sonra aynı zamanda madde ve sûretten birleşik cisimle de nispeti söz konusudur. Zira fâil ve gâye neden, bileşik cismin haricî nedenleridir. Fakat her iki nedenin de bileşik cisme yakın teması söz konusudur. Burada gâye, fiilin yönelişi açısından fâili etkilerken, fâil de fiilin var oluşu noktasında gâyeyi etkilemektedir. Dolayısıyla bir şeyin haricî nedenleri olan gâye ve fâil neden, şeyin gerçekliğini oluşturan maddî ve sûrî nedenlerle ilişkilidir. Bundan dolayı bir şeyin gerçekliği neden-nedenli ilişkisi çerçevesinde bilinebilmektedir.⁸³⁶ İbn Sînâ’nın gâye nedenin diğer sebeplerle ilişkisi hakkındaki düşünceleri Aristoteles’in konuyla ilgili görüşleriyle örtüşmektedir. Nitekim Aristoteles de gâye nedeni, diğerlerinin amacı olarak değerlendirmektedir.⁸³⁷

İbn Sînâ’nın gâye nedenle ilgili ortaya koyduğu diğer bir nokta da gâye neden-iyi/iyilik (hayır) ilişkisidir. Nitekim o, fâilin fiilinde gerçekleşen gâyeyi iki kısma ayırır. Bunlardan ilki, fiilin kendisinde gerçekleştiği şeyde (münfa’il) bir sûret veya araz durumunda olan gâyedir. Diğeri de fiilin kendisinde gerçekleştiği şeyde değil, fâilde bir sûret veya araz şeklinde ortaya çıkan gâyedir. İkinci durumdaki gâye, hiç kuşkusuz bir fâilde olacaktır. Çünkü gâye, fâilde (etkileyen-yapan) ve münfail (etkilenende-yapılında) bulunmazsa ve bir maddeden ve bir maddede meydana gelmiş bir cevher olarak kendi başına da var olması mümkün değilse kesinlikle bir varlığı olamaz. Birinci tür gâyenin ise ilişki içinde olduğu birçok şey bulunmaktadır. Yani birinci kısımda

⁸³⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 126.

⁸³⁵ Bk. Robert Wisnovsky, “Notes on Avicenna’s Concept of Thingness (Shay’iyya)”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 10/2, Eylül 2000, s. 209-210; Tr. trc., “İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar”, trc., Arzu Meral, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004/1), s. 109-110.

⁸³⁶ Muhammed Âtîf el-İrâkî, *el-felsetü’t-tabî’iyye ‘inde İbn Sînâ*, s. 167.

⁸³⁷ Bk. Aristoteles, *Fizik*, 195^a, s. 65.

gâyenin, bilfiil meydana gelmede ve varlıkta önce geldiği pek çok şeye nispeti vardır. Zikredilen bu ilişki/nispet bir yandan fâil ve harekette ortaya çıkarken, diğer taraftan hem bilkuvve hem de bilfiil durumdaki maddede kendini gösterir. Bu nedenle de buradaki gâye, fâile nispetle gâye olurken, harekete nispetle gâye değil, hareketin sonucu olmaktadır. Çünkü şeyin kendisi için olduğu ve kendisine götürdüğü gâyenin varlığıyla o şey ortadan kalkmayıp bilakis gâyeyle yetkinleşir. Hareket ise, gâyeyle sona erer. Bilkuvve durumdaki maddeyle ilişkisi incelendiğinde, söz konusu maddenin, bu gâye ile yetkinliğe ulaştığı ortaya çıkmaktadır. Yani burada bilkuvve konumunda olan madde için gâye, iyiyi ifade etmektedir. Çünkü kötülük (şer), bilkuvve durumdaki maddenin yetkinliğinin yokluğudur. Kötülüğün karşılığı olan iyilik ise, varlık ve bilfiil varlığa geliş anlamındadır. Gâye, bilfiil durumdaki maddeye kıyasla sûret konumundadır.⁸³⁸

İbn Sînâ'nın failin fiilinde gerçekleşen gâye tasnifindeki ikinci kısımdaki gâye, yani fiilin kendisinde gerçekleştiği maddenin sûreti veya hareketin sonu olmayıp fâildeki bir sûret veya araz şeklinde olan gâye de, fâili kuvve halinden fiil haline çıkarması dikkate alındığında madde için değil, fâil için iyiyi ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle, mezkûr gâye, maddenin zâtına değil, fâilin zâtına kıyasla iyiliktir. Söz konusu bu gâye, fâilin hareketinin ilkesi ve fâil olması bakımından fâile nispet edildiğinde gâye olur. Fâil de onunla kuvveden fiile çıkması ve yetkinleşmesi bakımından fâile nispet ediyorsa iyilik olur. Ancak kuvveden fiile bu çıkış, varlıkta veya varlığın sürekliliğinde faydalı bir manada ve hareket de doğal veya iradî-aklî olmalıdır. Çünkü hareket, bir tahayyülden kaynaklanıyorsa, gâyenin gerçek iyilik olması gerekmez, aksine bazen iyilik olduğu zannedilebilir. Öyleyse her gâye, bir bakımdan gâyedir ve başka bir bakımdan ya zannî ya da gerçek iyiliktir.⁸³⁹ Dolayısıyla görülüyor ki filozof, gâye nedenle-iyilik (hayır) arasında çok güçlü bir bağ olduğunu düşünmektedir.

Gâye nedenle ilgili olarak İbn Sînâ, gâye nedenin doğal şeylerdeki zorunluluğunu da ortaya koymaktadır. O, gâye nedenin doğal şeylerdeki zorunluluğunu ortaya koymakla bir taraftan rastlantıyı bertaraf etmekte, diğer yandan da Aristoteles'in kullandığı ev, taşlar (duvar) ve ağacın bağlantılarından ortaya çıkan gerekliliği zihinsel,

⁸³⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 40-42.

⁸³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 42.

yani gâye nedenin gerekliliğinden ayırmaktadır. Fakat İbn Sînâ'nın gâye nedeninin, Aristoteles'ten farklı olarak, sanatkârın sanatına hamlettiği de görülmektedir. Zira Aristoteles, konuyu şu şekilde ifade etmektedir:

“Zorunlu, acaba bir koşula bağlı olarak mı yoksa mutlak olarak mı söz konusu? Nitekim günümüzde şuna inanılıyor: Oluşturulan zorunluluk tıpkı duvarın oluşunda zorunluluk olduğuna inanılması gibidir. Çünkü ağır nesneler doğal olarak altta, hafif nesneler ise üstte bulunur. Bunun için taşlar temel olarak altta, toprak hafifliğinden dolayı onun üstünde, en üstte de tahta gelir, çünkü en hafif odur. Gerçi duvarda oluş, bunlardan bağımsız değildir, ama sırf bunlar için, yani maddeden ötürü değildir, kimi şeyleri örtmek, korumak içindir. Gâye nedeni olan bütün nesnelerde bu böyledir: Zorunlu doğaya sahip olan şeylerden bağımsız değildirler, ama sırf madde anlamındaki nesneler ‘için’ de değildirler, ereksel nedenleri vardır. Söz gelişi:-Niçin testere şu özellikte olur?- Şunu şundan ötürü yapabilsin diye. Testere demirden olmasa bu ereksel nedenin oluşması imkânsız olur. Demek ki, testere olacaksa ve iş görecekse onun demirden olması zorunludur. İmdi zorunlu olan koşula bağlı, amaç olarak değil; çünkü zorunluluk maddede var, ereksel neden ise kavramda.”⁸⁴⁰

Bu pasajda Aristoteles, açık bir şekilde oluştaki zorunluluk ile kavramdaki zorunluluğu birbirinden ayırmakta ve kavramdaki zorunluluğu gâye neden olarak kabul etmektedir. Fakat maddedeki zorunluluğun evin işlevinin açıklanmasında yeterli olmadığını belirterek bu açıklamayı kavramdaki gâye nedene taşıyarak yaptığı göze çarpmaktadır. Buna karşılık İbn Sînâ, evin parçaları arasındaki oluş zorunluluğunu doğal zorunluluk olarak görmekle birlikte, gâye neden olarak yalnızca evden beklenen işlevi değil, sanatkârın sanatındaki gâyeyi kabul etmektedir.⁸⁴¹

Aristoteles'in metninde maddenin varlığının sûret tarafından zorunlu kılındığı ve bu yüzden bir bakıma gâye olan biçimin gerektirmiş olduğu bir zorunlu nedensellik karşılıklı olarak, İbn Sînâ'nın bu metinle ilgili yorumlarında sûretin var olan şeyi gerektirmesinin sûret vericiye dayandığı görülmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın doğal şeylerdeki gâyeliliği sûretlerin vericisine (musavvir) bağladığı düşünülebilir. Ayrıca İbn Sînâ, konuyla ilgili olarak şunları dile getirmektedir:

“Aynı toprak parçasına bir buğday tanesi düştüğü zaman buğday başağı, bir arpa tanesi düştüğünde de bir arpa başağı biter. Toprak ve suya dair parçaların kendiliğinden hareket ettiğini ve buğday cevherine nüfuz ederek onu yetiştirdiğini söylemek imkânsızdır. Zira bunların bulundukları konumlarından hareketlenmelerinin kendi özlerinden olmadığı açığa çıkacaktır. Onların özleri nedeniyle olan hareketleri ise bilinmektedir. Dolayısıyla bunların

⁸⁴⁰ Aristoteles, *Fizik*, 200^a, s. 89-91.; a. mlf., *et-Tabîa*, s. 158-160.

⁸⁴¹ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 87; Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, s. 172.

hareketliliklerinin tanelerde yerleşik olan, Tanrı'nın izniyle çekici olan güçlerin çekimleri dolayısıyla olması gerekir. Sonra bu toprak parçasında kaçınılmaz olarak ya buğday oluşumu için uygun olan parçalar ve de arpa oluşumu için uygun olan diğer başka parçalar olacaktır, ya da buğday oluşumuna uygun olan aynı parçalar, arpa oluşumuna da uygun olacaktır. Eğer ikisi için uygun olan parçalar, aynı parçalar olursa, maddeye bağıntılı olan zorunluluk düşmüş olur ve durum kendisine bu sûreti özgü kılan, onu bu sûrete doğru hareket ettiren ve sürekli olarak ya da çoğunlukla böyle bir sûret vericiden sûretin maddeye geçmesine döner. Bu şekilde olan ise, durumun zâtından ona yönelerek ya sürekli, dolayısıyla engellenmeyerek ya da çoğunlukla dolayısıyla engellenerek meydana çıkan fiildir. Doğal durumlardaki gâye ile kastettiğimiz budur.”⁸⁴²

Bu açıklamalarından hareketle İbn Sînâ'ya göre, gâye lâfzıyla kastedilen şey, doğal şeyleri hareket ettiren sûrettir. Doğal şeylerin maddesinin uygun sûretle birleşmesini gerektiren zorunluluk ise maddeden kaynaklanmaz. Aksine maddeyi özel hayyizine (doğal mekânına) doğru hareket ettiren ve sûretle bileşimini zorunlu kılan doğal amaçtır. Bu bakımdan söz konusu amaç da gâye olarak isimlendirilmiştir.⁸⁴³ Filozof, karşı konulmadığı ve engellenmediğinde doğadan meydana çıkan gâyelerin iyilik ve yetkinlikler olacağını dile getirmektedir. Zira ona göre, doğa engellenmedikçe yetkin ve iyi olmayan hiçbir sonuca neden olmaz. Bu yüzden doğa genelde hep iyi ve yetkin olanı amaçlar ve ona yol açar. Şayet doğa zararlı bir gâyeye giderse, bu ne sürekli ne de çoğunlukla olur. Aksine zihnimiz bu durumda, arız olan bir sebep araştırır ve şu şekilde bazı sorgulamalar yapılır: “Şu yıkanan (çamaşıra) ne isabet etti de soldu?” Durum bu şekilde olunca, doğa iyilikten dolayı hareket etmiş olur. Bu, sadece hayvanın ve bitkinin yetişmesinde değildir. Aksine yalın cisimlerin hareketlerinde ve onlardan doğasıyla meydana çıkan fiillerinde de bu şekildedir.⁸⁴⁴

Görüldüğü üzere tabîî düzende gâye nedeni ve bu nedenin diğer sebeplerle olan ilişkisini bu şekilde ortaya koyan İbn Sînâ, doğal düzlemde de daha önce değinildiği gibi bir düzen ve gâyenin varlığından söz etmektedir. Doğal düzlemde söz konusu bu gâyenin varlığından dolayı doğadaki bütün nesnelerde hep iyiye doğru bir hareket vardır ve bu hareketle metafizik anlamda olduğu gibi, tabîî cisimler kendi türleri içinde kendi yetkinliklerini gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Ancak bazen tabiattaki gâyeyi

⁸⁴² İbn Sînâ, *Fizik*, I, 87; Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, s. 172-173.

⁸⁴³ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 88.

⁸⁴⁴ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 88-89.

engelleyen sürekli ve çoğunlukla olmayan birtakım durumlar vardır ki, filozof bunları rastlantısal olaylar şeklinde değerlendirmektedir.

2.2. Teleoloji İle İlişkisi Bağlamında Rastlantı ve Abes

Felsefe tarihinde yer alan nedensellik tartışmasının, beraberinde talih ve rastlantı konusunu da getirmiş olduğu görülmektedir. Zira dış dünyada gözlemlediğimiz bazı değişme ve hareketin, sürekliliği bozan ve ortadan kaldıran doğası zorunlu olarak nedenselliği ve buna bağlı olarak da neden sonuç arasında bulunan ardışıklığın zihinsel olarak açıklanabilirliği bu konunun içine girmektedir. Dolayısıyla belirli olay ve olguların birbiriyle ilişkisinin nedensel bir ilişki olduğunu söylemek, bütün olgu ve nesnelerin birbiriyle olan karmaşık ve çok etkenli ilişkilerinin de nedensel olarak açıklanabilmesini gerekli kılmaktadır. Fakat nedensellik ilişkisiyle açıklanamayan bazı olaylar şans ve tesadüf kavramlarıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Söz konusu bu kavramları ve etrafında gelişen algılayışları ilk defa Aristoteles geniş bir şekilde ele almıştır. Daha sonra da İslâm dünyasında İbn Sînâ, bu kavramlarla ilgili yaklaşımları incelemiş ve çeşitli şekillerde tenkit etmiştir.

İbn Sînâ, başta *el-İlâhiyyât* ve *es-Semâ'u't-tabî'i* adlı eserlerinde nedensellik ile ilişkisi bağlamında rastlantı, şans ve abes gibi kavramları ele almış ve bu kavramlar etrafında fikirler ileri süren bazı filozofları da tenkit etmiştir. Zikredilen kavramların, özellikle rastlantı ve talih kavramlarının nedenlerden sayılıp sayılmadığı konusunu filozofun ayrı bir bölümde tartışması, mezkûr kavramların düzen ve gâye ile ilişkisinin irdelenmesini gerekli kılmaktadır. Bu bölümde de filozofun söz konusu kavramlara karşı yaklaşımını ve bu kavramların etrafında gelişen fikirleri savunan filozoflara yönelttiği tenkitlerini inceleyeceğiz. Dolayısıyla öncelikle rastlantı, şans ve abes kavramları hakkında filozofun yaklaşımına yer verip ardından söz konusu bu kavramlarla ilgili eleştirilerini iki kısımda ele alacağız.

2.2.1. İbn Sînâ'nın Düzen ve Gaiyyet Karşısı Olarak Kullandığı Kavramlar

Rastlantı, İngilizce'de chance, accident, Fransızca'da hasard, Arapça'da ittifak ve baht kelimelerine karşılık gelmekte ve “ortaya çıkışına hiç gerek duyulmayan, kendi

içinde bir amacı olmayan, hiç beklenilmeyen bir olayın ortaya çıkışı” anlamındadır.⁸⁴⁵ Yunan felsefesinde, tûkhé (τύχη) kelimesiyle karşılık bulan kavram, metafizik bir terim olarak, niyetlenilmemiş bir etkiye veya sonuca sahip olan ilineksel neden başlığı altına girmektedir.⁸⁴⁶ Ayrıca rastlantı, Yunan felsefesinde, âlemde, doğa ve insanî amaçlılığın yanı başında var olan üçüncü güç, öngörülemeyen, bir planın ya da tasarının sonucu olmayan bir gelişme, yasaya uygun düşmeyen, hiçbir yasayla açıklanamayan, nedenler dizisinin önceden tahmin edilemeyen, beklenmeyen ve amaçlı olmayan bir tarzda bir araya gelişinin sonucu olan olay anlamındadır.⁸⁴⁷

Rastlantı kelimesiyle ilişkili olarak Yunan felsefesinde automaton (αὐτόματον), kelimesi de kullanılmaktadır. Bu kavram, kendiliğinden, kendiliğindenlik, başka nedenlere dayanmaksızın ve rastlantısal olarak kendiliğinden oluveren şey manasındadır.⁸⁴⁸ Latince’de “fortuna” kelimesiyle karşılık bulan rastlantı kavramı,⁸⁴⁹ Yunan tarihinin geç dönemlerinde “tûkhé”⁸⁵⁰ kelimesiyle karşılanmıştır.

Nedensel bir ilke olarak rastlantı, ilk defa atomcularda kullanılmıştır. Onlar, şanslı amaçsız işleyen fiziksel zorunlulukla eşitlerler.⁸⁵¹ Batı düşüncesinde özellikle XVIII. yüzyılda revaçta bulunan mekanizm fikrinin, atom teorisinin öncüsü olarak görülen Demokritos’a kadar uzandığı kabul edilir. Demokritos’a göre atomların hareketlerinin ardında hiçbir bilinçli “amaç” yoktur. Doğa, tamamen mekanik bir şeydir. Ancak bu, her şeyin “rastlantısal” bir biçimde oluştuğu manasına gelmez. Zira her şey, doğanın değişmez yasalarına göre olup bitmekte ve her şeyin ardında bir doğallık, yani bir neden bulunmaktadır. Söz konusu bu neden ise atomların öncesiz ve sonrasız olan hareketidir. Çünkü atomlar, kendi başlarına ve her yöne doğru, büyüklüklerine göre hızlı ya da yavaş bir biçimde hareket ederler. Bu hareket kargaşası içinde, atomların rastlantısal değil, zorunlu olarak birbirlerine çarpıp basınç yapmaları, birleşip ayrılmaları sonucunda doğadaki çeşitli olaylar meydana gelir. Bu zorunluluğun bazen

⁸⁴⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1402-1403; İbrahim Medkûr, “el-Müsâdefe”, *el-Mu’cemu’l-Felsefî*, s. 185.

⁸⁴⁶ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 387.

⁸⁴⁷ A. Lalande, *Mevsuatu Lalande el-Felsefiyye*, s. 544.

⁸⁴⁸ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 57; A. Lalande, *Mevsuatu Lalande el-Felsefiyye*, s. 544.

⁸⁴⁹ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion Eastern and Western Thought*, New Jersey: Humanities Press, 1980, s. 85.

⁸⁵⁰ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 386.

⁸⁵¹ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 387.

bir düzen içinde, bazen hiçbir yasaya indirgenemeyecek şekilde gerçekleştiğini belirten Demokritos, Anaksagoras'ta görülen ereksel (teleolojik) yaklaşıma karşı çıkmıştır.⁸⁵² Platon ise şansın ve fiziksel zorunluluğun atomculardaki özdeşleştirmesini kabul eder.⁸⁵³

Aristoteles, rastlantı ile ilgili olarak üç kelime kullanmaktadır. Bunlar, tukhe (τύχη), automaton (αὐτόματον) ve maten⁸⁵⁴dir. O, eserlerinde söz konusu bu kavramları yan yana ve hatta bazen de aynı anlamda kullanmaktadır.⁸⁵⁵ Aristoteles'in kullandığı bu üç terim, sırasıyla Arapça'ya al-baht, tilga'a'l-nafs (kendi kendine olan) ve batıl şeklinde tercüme edildiği kaynaklarda geçmektedir.⁸⁵⁶ İbn Sînâ da konuyla ilgili eserlerinde genellikle söz konusu bu terimleri kullanmış, fakat onun daha çok al-baht kelimesini, bunlara ilâveten yeni bir kelime olarak al-ittifak kelimesini kullandığı görülmektedir. Ancak bununla birlikte filozofun rastlantı kelimesine karşılık olarak farklı terimleri kullandığı dikkat çekmektedir. Buna göre o, *es-Semâ'u't-tabî'i* adlı eserinde “baht” (talih), “ittifak” (rastlantı) ve “min tilgâi nefsihi” (kendi kendine olan)⁸⁵⁷ ve *el-İlâhiyyât* adlı eserinde de “ittifâk” ve “cüzâf”⁸⁵⁸ terimlerini kullanmaktadır.⁸⁵⁹

Yukarda geçen kavramlarla ilgili olarak hem Aristoteles hem de İbn Sînâ bazı fikirler ileri sürmüştür. Aristoteles'e göre, automaton, tukheden daha geneldir. Benzer

⁸⁵² Pamela M. Huby, “Epicureanism And Free Will”, *The Dictionary Of The History Of Ideas, Studies Of Selected Pivotal Ideas*, nşr. Philip P. Wiener, New York, 1973-74, s. 136.

⁸⁵³ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 387.

⁸⁵⁴ Aristoteles, *Fizik*, 197^b, s. 77; Saffet Babür, “rastlantı” olarak çevirdiği sözcüğün, yani “automaton” kelimesinin, autos (kendisi) ve maten (boşuna) sözcüklerinden oluştuğunu belirtmektedir. Bkz. Saffat Babür, “Notlar”, Aristoteles, *Fizik*, s. 439.

⁸⁵⁵ Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde varlığın nedenlerini belirtirken şans ile rastlantıyı ayrı ayrı nedenler olarak göstererek, varlığın ya sanattan, ya doğadan, ya şanstı ya da tesadüften doğduğunu ifade etmektedir. Aristoteles, *Metafizik*, 1070^a, s. 488.

⁸⁵⁶ el-baht'ın tilkâü'n-nefs şeklinde tercüme edilmesine bk. Aristoteles, *et-Tabîa*, s. 111.

⁸⁵⁷ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 74.

⁸⁵⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 33, 36; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 251; cüzâf terimi, rastgele, gelişigüzel gibi anlamlara gelmektedir. Ancak klasik Arapça sözlük olan İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arab* adlı eserinde zikredilen kelime geçmemektedir. Fakat söz konusu kelime, İbn Sînâ'nın *el-İlâhiyyât* adlı eserinde tahayyül, tek başına arzusun ilkesi ise o fiil cüzâf olarak adlandırılır.” şeklinde geçmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 33; Gerard Gihamy, *Mevsûatu Müstalahati İbn Sînâ*, Mektebetü'l-Lübnan 2004, s. 299.

⁸⁵⁹ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 74; Robert Wisnovsky, *Avicenna on Final Causality*, s. 101; Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinde geçen automaton kelimesini İshak b. Huneyn söz konusu eseri Arapça'ya tercüme ederken *min tilga'i nafsi-hi* şeklinde tercüme ettiği görülmektedir. Bk. Aristoteles, *et-Tabîa*, 197^b, s. 127.

şekilde, İbn Sînâ için de ittifak, baht'dan daha umumidir.⁸⁶⁰ Zira ittifak kelimesi ile baht kelimesi arasında bazı farklılıklar mevcuttur. Nitekim ittifak kelimesi, zorunlu sebebe bağlı olan her olayda deterministik bir görüş içerirken, baht kelimesi güçlü bir indeterminizme sahiptir. Zira baht, birtakım olaylarda bir sebep olmaksızın meydana gelebilir.⁸⁶¹

İbn Sînâ'dan önce Fârâbî de, sistemi içerisinde, sebebi bilinmeyen ya da sebebi olmayan bazı olaylar meydana geldiği için rastlantıya yer vermiş ve rastlantı kavramını “ittifakî” kelimesinin karşılığı olarak kullanmıştır.⁸⁶² İttifak, rastlantı kelimesiyle aynı anlamdadır. Felsefî bir terim olarak ise sadfe ve müsâdife kelimeleriyle aynı manadadır ve arazî olarak meydana gelen ve sebebi açık olarak bilinmeyen şeyler anlamına gelmektedir. İttifak kelimesinin Farsça'sı, “baht”, Yunanca'sı da Aristoteles'in rastlantı anlamında kullandığı “thche”, “tuche” ve “tukh” kelimeleridir.⁸⁶³

Fârâbî'ye göre, tesâdüfî olaylar, sebebi bilinmediği için tesâdüfîdir ve onların sebeplerini açıklayabilmek genellikle insanın bilgisinin sınırları dışındadır. Bu bakımdan insanın sebeplerini araştırabileceği olaylar, gök cisimlerinin etkisiyle meydana gelen değişimlerdir. Bunun ötesinde gerçekleşen bazı olayların sebebinin bilinmeyişi de insanın faydasına olan bir durumdur. Şayet aksi bir durum olsaydı insan, aşırı stres veya beklentilerle yaşantısını alt üst edebilir.⁸⁶⁴ Ayrıca Fârâbî'ye göre, nedenlerin çoğu kez belli bir amaca yönelik, bazen de amaca yönelik olmayan sonuçları vardır. Bir nedene bağlı olarak meydana gelen şeyler, her zaman ya da çoğu kez ya tabiî ya da iradî olarak meydana gelirler. Ancak bazen bir nedenden arazî olarak meydana

⁸⁶⁰ Robert Wisnovsky, *Avicenna on Final Causality*, s. 101.

⁸⁶¹ Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, s. 22.

⁸⁶² *İttifakî* kelimesi, “tevfuk” kelimesi ile aynı kökten gelmektedir. Tevfuk kelime olarak, birbirine denk gelme, âhenk ve uyum içinde olma gibi manalara gelmektedir. Bk. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2005, s. 1099; Tevfuk ve tesadüf kelimeleri birbirinden farklı anlamlar içermektedir. Buna göre tesadüf, sahipsizliği ve kendi başınlığı ima ederken, tevfuk, her şeyin bir takdire bağlı olduğunu, bir kader çerçevesinde gerçekleştiğini ve bir ilâhî maksad, bir ilâhî hikmete göre meydana geldiğini ifade eder. İsmail Erdoğan, “Aristoteles ve Fârâbî'nin Felsefesinde Rastlantı'nın Yeri”, *Felsefe Dünyası*, Ankara, 2005/2, Sayı 42, (s. 65-85), s. 78.

⁸⁶³ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 386-387; İbrahim Medkûr, “el-Müsâdife”, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, s. 185.

⁸⁶⁴ Fârâbî, *en-Nüket, fî mâ Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu min Ahkâmî'n-Nücûm*, nşr. Ahmed Naci Cemali, *el-Mecmû'*, y.y.: Matbaatü'l-Adeni, 1907, s. 79-80.

gelen şeyler de bulunmaktadır. İşte bu tür şeyler, rastlantı eseri meydana gelen olaylardır.⁸⁶⁵

Aristoteles'in talih ile rastlantıyı zaman zaman birbirinden ayrı anlamlarda kullandığı görülmektedir. Zira ona göre, rastlantının kapsamı talihten daha geniştir. Bu anlamda talih eseri olan her şey aynı zamanda bir rastlantısaldır, ancak rastlantı eseri olan her şey talih eseri değildir. Çünkü talih ve talih eseri olan şey, şanslı olmanın ve genelde bir eylemin söz konusu olduğu olaylarla ilgilidir. Buna göre, talihin de eylemlerle ilgili olması zorunludur. Mesela, şanslı olmak mutlulukla ya aynı ya da ona yakın bir durum olarak düşünülür. Mutluluk ise bir eylemdir. Dolayısıyla eylemin muhtemel olmadığı şeylerde talih eseri bir şey yapmak da beklenemez. Bu anlamda talihli olmak, iradî yeteneğe sahip olan insanlar içindir. Bunun dışında kalan cansız hiçbir şey, hayvan ve hiçbir çocuk talihli eylemde bulunamaz. Zira bunlarda tercih yoktur ve talihli ya da talihsiz olma söz konusu değildir. Buna karşılık rastlantı, hem diğer canlılar hem de pek çok cansız cisimler için söz konusudur. Dolayısıyla talihin bu eyleme bağlı dar kapsamı karşısında, rastlantının hiçbir şeyle kayıtlanamayan bir kapsamı vardır. Bu bağlamda mutlak anlamda bir gâye nedeni olup da söz konusu nedeni kendisinin dışında olan şeylerde bu gâye birincil derecede gözetilmeden oluşan şeye "rastlantı sonucu" oluşmuş denilir. Bunun yanı sıra "talih sonucu" oluşmuş şeylerde ise, rastlantı söz konusudur ve ancak bu gibi şeylerde tercih sahibi olanların tercih yapmaları da söz konusudur. Yani talihten söz ederken ortada bir eylemin ve bu eylemle ilgili bir tercihin (ihtiyar) bulunması gerekir.⁸⁶⁶

Doğa gereği oluşan şeylerde doğaya aykırı meydana gelen şey rastlantıdır ve herhangi bir seçme ya da seçmeli eylemle kayıtlanmadığı için rastlantı talihten daha kapsamlıdır. Ancak doğal eğilimin karşısında meydana gelen şeyin nedeni bu doğanın dışından olmalıdır. Doğal yolla oluşan şey ise, kaçınılmaz olarak ilkesini içinde barındırır. Çünkü Aristoteles'in felsefesinde doğanın tanımı, hareket ilkesini zâtında barındırmayı zorunlu olarak gerektirmektedir. Dolayısıyla rastlantı ile talihe bağlı olan şeyin en büyük ayrılığı, doğa gereği oluşan nesnelerde, bir şey doğaya aykırı olduğu zaman "talihe bağlı olarak" değil, daha çok "rastlantısal olarak oluştu" deriz. Fakat yine

⁸⁶⁵ Farabi, *ed-Daâva'l-Kalbiyye*, s. 6.

⁸⁶⁶ Aristoteles, *Fizik*, 197^a-197^b, s. 75-77; İbrahim Medkûr, "el-Müsâdefe", *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, s. 185.

de şu vardır ki, rastlantı ile meydana gelenin nedeni dışarıda, doğal yolla meydana gelenin ise kendi zâtındadır.⁸⁶⁷

İbn Sînâ ise talih ve rastlantı arasında Aristoteles gibi, bir ayrım yapmakta ve bunu şu şekilde dile getirmektedir:

“Dilimizde rastlantı, talihten daha geneldir. Çünkü her talih rastlantıdır, ama her rastlantı talih değildir. Sanki onlar sadece var sayılan şeye götürene talih demektedirler ve onun başladığı yer, seçme sahibi düşünen ergen kişinin iradesidir. Bundan başkası için dense bile bu mecaz yoluladır; tıpkı yarısı mescidi yarısı da çöplüğü ayıran direk için ‘onun yarısı mutludur, yarısı da mutsuzdur’ denilmesi gibi.”⁸⁶⁸

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, rastlantıyı talihten ayıran en önemli nitelik olarak rastlantının daha genel olmasını görmektedir. Ayrıca talih, kişinin seçmesine (ihtiyar) atfedilmekte ve belirsizlikle nitelenmektedir. Aristoteles, rastlantısal olanı bütün doğal olan şeylere atfetmiştir. Ancak onun bu düşüncesi İbn Sînâ’nın da başlangıcı doğal olan şeyleri, talih sonucu oluşan şeylerden kabul etmemesine götürmüştür.⁸⁶⁹ Hatta İbn Sînâ, rastlantıya “kendi kendine olan” isminin özgü kılınmasını düşünür. Fakat bu başka bir ilkeye kıyaslandığında iradî olur. Çünkü İbn Sînâ’ya göre, rastlantısal durumlar, iki veya daha çok şey arasında meydana gelen çarpışmalar üzerinde cereyan ederler. Her bir çarpışmada ya çarpışan her iki şeyde çarpışmaya doğru hareketli olur ya da biri hareketsiz, diğeri çarpışmaya doğru hareketli olur. Zira her ikisi de üzerinde oldukları çarpışma olmayan bir durumda hareketsiz olarak bulundukları sırada aralarında bir çarpışma olmaz. Bu şekilde de tek bir gâye etrafında çarpışan, iradî olana kıyasla iyilik ya da kötülük sayılan, biri doğal diğeri iradî iki ilkedен çıkan iki hareketin rast gelmesi mümkün olur. Bu durumda iradî olan için bir talih söz konusudur. Doğal harekete kıyasla ise bu talih değildir. Dolayısıyla İbn Sînâ’nın bu düşünceleri bilaraz neden olan rastlantı ve talihin hareket kaynaklarına göre, belirli bir gâyede farklı şekilde değerlendirilebileceklerini ve bu yüzden de rastlantının hareket kaynağının doğal, talihin hareket kaynağının ise iradî olduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁷⁰

Filozof, burada ayrıca talihin kötülüğü ile kötü yönetim arasında bir mukayese yapmaktadır. O, bunlar arasındaki farkı şu şekilde ortaya koymaktadır:

⁸⁶⁷ Aristoteles, *Fizik*, 197^b, s. 79; a. mlf., *et-Tabîa*, s. 132.

⁸⁶⁸ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 82.

⁸⁶⁹ Muhittin Macit, *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, s. 165; Katarina Belo, *Chance and Determinisme in Avicenna and Averroes*, s. 21-22.

⁸⁷⁰ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 82.

“Kötü yönetim, çoğu durumda, yerilmiş gâyeeye götüren sebebin tercih edilmesidir. Talihin kötü olmasında ise sebep, çoğu durumda, yerilmiş gâyeeye götürmez. Fakat bu, yerilen gâyeeyi üstlenen nezdinde, kötü talih buna götürür. Uğurlu şey, meydana gelişi sırasında mutlu kılıcı sebeplerin talih ile birlikte tekrarlar meydana geldiği şeydir. Buna karşılık uğursuz şey ise, meydana gelmesi esnasında mutsuz kılan sebeplerin talih ile birlikte tekrarlar meydana geldiği şeydir. Dolayısıyla birincinin meydana gelmesinden, tekrarı alışkanlık hale gelenin, iyilik getireceği hissi duyulur, ikincinin meydana gelmesinden ise tekrarı alışkanlık haline gelen şeyin kötülük getireceği hissi duyulur. Tek bir rastlantısal sebebin, sınırsız sayıda rastlantısal gâyeleri olabilir. Bundan dolayı da özsel sebeplerden sakınma gibi rastlantıdan sakınılmaz. Mutsuzluktan Allah’a sığınır.”⁸⁷¹

İbn Sînâ’nın zikredilen düşüncelerinden tabîî düzlemde rastlantı ile oluşan birtakım olayları kabul ettiği anlaşılmaktadır. Fakat aşağıda açıklanacağı üzere filozof, rastlantının arazî olan sebepler grubundan sayılması gerektiği düşüncesindedir. Konuyla ilgili detaya girmeden önce İbn Sînâ’nın ve ondan önce de Aristoteles’in rastlantıyla ilgili olarak kullandığı bir başka kavram üzerinde durmamız yerinde olacaktır. Bu kavram ise “abes”tir.

Talih ve rastlantı arasında ayırım yaparken Aristoteles için başka bir kavram daha ortaya çıkmaktadır. Bu kavram, “boşuna” anlamında “abes” (maten/μάρτην) kavramıdır. Ona göre, “abes” kavramı, bir başka şey yüzünden amaç gerçekleşmediği zaman kullanılır. Örneğin, hazmetmek için gezmeye çıkılmıştır, fakat bu olmazsa, “boşuna gezmeye çıktı” ya da “gezinti boşuna” denilir. Bu bakımdan “abes” sözcüğü, doğal olarak asıl gâyenin gerçekleşmediği zaman kullanılan bir kavramdır. Bu yüzden de biri, boşuna yıkandığını, çünkü güneş çıkmadığını söylerse, bu gülünç olur. Zira yıkanmanın amacı, “güneşin çıkması” değildir. Dolayısıyla bütün bunlara göre, “rastlantı” olayın bizâtihi boşuna çıkması, yani abes olması durumunda kullanılır. Öyleyse taş, rastlantı eseri düşmüştür. Çünkü biri tarafından, birini vurmak amacıyla atılmış olma durumu söz konusu olabilir.⁸⁷²

Aristoteles’te olduğu gibi, İbn Sînâ da rastlantı kelimesiyle bağlantılı olarak “abes”⁸⁷³ kavramı üzerinde durur. Ancak onun “abes”le ilgili görüşleri temelde iki itiraz

⁸⁷¹ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 82.

⁸⁷² Aristoteles, *Fizik*, 197^b, s. 77-79; a. mlf., *et-Tabîa*, s. 130-131.

⁸⁷³ Abes kavramı, genel olarak, “herhangi bir fayda sağlamayan ve bir zararı önlemeyen iş ve davranış” şeklinde tarif edilmekte ve hiç kimseye faydası olmayan veya dinî bir gâye taşımayan her söz ve davranış olarak kabul edilmektedir. Bk. Süleyman Uludağ, “Abes”, *DİA*, İstanbul 1988, I, s. 305; ayrıca abes “uygun bir amacı olmayan şey” de denir. Bk. Râgıb el-İsfahânî, “abs” md., *el-Müfredâti fî Garibi l-Kur’ân*, İstanbul 1980, s. 480; ayrıca başka bir eserde de abes, “Kendisinde fâili için sahil

üzerinde odaklanır. Bu iki itirazdan biri, “Abes, hiçbir şekilde gâyesi olmayan fiildir.”, diğeri ise “Abes, hakikî iyi veya zannî iyi (hayır) diye nitelenebilecek herhangi bir gâyesi olmayan fiildir.”⁸⁷⁴

İbn Sînâ, bu itirazlara cevap vermek için insandaki iradî hareketin ilkelerini temel olarak alır. Buna göre, her iradî hareketin temelde üç ilkesi vardır. Bunlar, yakın ilke olan organlardaki kasları hareket ettirici güç, söz konusu hareket ettirici gücün kendisinde toplandığı (icma) uzak ilke olan arzu gücü ve en uzak ilke olan hayal veya düşünce gücüdür. Hayal veya düşünce gücünde herhangi bir sûret oluştuğunda bu, arzu gücünü, o da organlardaki kasları çalıştıran gücü harekete geçirmektedir. Tahayyül veya tefekkürde meydana gelen bu sûret bazen hareketin kendisinde son bulduğu gâye ile aynı şey olduğu gibi, bazen de bundan daha farklı bir şey olabilmektedir. Örneğin, bir yerde oturmaktan sıkılan bir kişi zihninde başka bir yeri hayal edip orayı arzuladığında, o yere doğru hareket etmekte ve hareketi de orada son bulmaktadır. Burada kişinin arzuladığı şey ile kasları hareket ettiren güçlerin hareketinin kendisinde son bulduğu gâye aynıdır. Diğer yandan zihninde bir arkadaşıyla karşılaşmayı hayal edip bunu arzulayan kişi, arkadaşıyla karşılaşabileceği yere doğru hareket ettiğinde, hareketin son bulduğu yer, arzulanan şeyin yani arkadaşıyla karşılaşma gâyesinin aynısı olmamaktadır.⁸⁷⁵

Düşünürümüz, her iki örnekte de hareketin sona erdiği gâyenin, hareketin gâyesi olması bakımından organlardaki hareket ettirici fâil gücün ilk gerçek gâyesi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca organlardaki hareket ettirici gücün başka herhangi bir gâyesi de yoktur. Ancak ondan önceki gücün başka bir gâyesi olabilir. Bu gâyenin ise ister hayalde ister fikirde olsun, arzu gücünün daima ilk gâyesi olması da gerekmez. Benzer şekilde daima olmaması da gerekmez. Aksine bazen olur bazen de olmayabilir. Tekrar örneklerle geri dönersek, birinci örnekteki organlardaki hareket ettirici güç (kuvve) ile ondan önceki arzu gücünün gâyesi birdir. İkinci örnekteki gâyeler ise farklıdır.⁸⁷⁶

Burada İbn Sînâ, hareketin kendisinde bittiği veya hareketin bitişinden sonra meydana gelip hayalî ya da fikrî arzu gücünün kendisiyle örtüştüğü her “son”un abes

bir maksad bulunmayan şeye denir.” şeklinde tanımlanmaktadır. Bk. Seyyit Şerif el-Cürcânî, “abs” md., *Kitâbü't-Ta'rîfât*, s. 146; Tr. trc., s. 150.

⁸⁷⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 31, 34.

⁸⁷⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 31.

⁸⁷⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 32.

değil, iradî gâye olduğunu söylemektedir. Ona göre, abes, hareketin kendisinde bittiği ve hayalî olarak arzulanan gâyeyle birebir örtüşen her “son”u ifade etmektedir.⁸⁷⁷ Filozofa göre, hareket ettirici gücün, hareketin sonunu teşkil eden bir gâyesinin bulunduğu, ancak bu gâyenin ötesinde arzu gücünün tatminine yönelik başka bir gâyenin bulunmadığı fiil “boşuna (bâtıl)” olarak isimlendirilir. Zira arkadaşıyla karşılaşacağı yere gidip de onunla buluşamayan kişinin bu fiili, hareket ettirici güç açısından olmasa da, arzu gücü açısından “boşuna (bâtıl)” olarak nitelendirilmektedir.⁸⁷⁸

İbn Sînâ, hareketin sonunu teşkil etmeyen ve ilkesi de düşünce değil, hayal temelli arzu gücü olan gâyeleri ise, rastgele/gelişigüzel (cüzâf) fiil, zorunlu veya tabiî kasıt ve âdet şeklinde kısımlandırır. Buna göre, rastgele/ gelişigüzel fiil, arzuyu sadece hayal gücünün uyandırdığı fiillerdir. Zorunlu veya tabiî kasıt fiiller, arzuyu harekete geçirenin, solunum gibi doğayla birlikte tahayyüle bağlı hareketlerinin olduğu fiillerdir. Eğer bir huy veya nefsanî bir meleke ile ise o fiiller âdet olarak adlandırılmaktadır.⁸⁷⁹

Bu açıklamaları yaptıktan sonra İbn Sînâ, tekrar iki itirazı değerlendirmeye geri döner. Buna göre, birinci itirazda ileri sürüldüğü gibi abes, gâyesi olmayan fiil demek değildir. Zira bir fiilin, ancak hareketinin ilkesine kıyasla bir gâyesi bulunmadığında gâyesizliğinden söz edilebilir. Hatta ilk bakışta gâyesiz olduğu düşünülebilecek olan sakalıyla oynayan bir kişinin bu fiilinin bile belli bir gâyesi vardır. Bu fiilin ilkesi, kaslardaki güç ile düşünceye değil, hayale dayalı arzu gücüdür. Bu bağlamda her ne kadar söz konusu fiilin düşünce temelli (tefekürî) bir gâyesi olmasa da, hayale dayalı arzu gücü ile hareket ettirici gücün gâyeleri meydana gelmiştir.⁸⁸⁰ Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre abes, gâyesiz fiil değil, fikrî bir gâyeye sahip olmayan fiildir. Bu ise âlemde mutlak olarak gâyesizlik anlamında abese yer olmadığı manasına gelmektedir.

İkinci itiraza cevap vermek için İbn Sînâ, söz konusu arzunun doğması için bir sebebin gerekliliği ilkesi üzerinde durmaktadır. Ona göre bu sebep, ya âdettir ya bir duruştan sıkılma ve diğer bir duruşa geçme isteğidir veya hareket ettiren ve duyumsayan güçlerin, hareket ettirme ve duyumsama fiilini yenileme hırsıdır. Bu durumda gerek alışkanlık gerek insanın sıkıldığı şeyi bırakması, gerekse yeni bir fiil konusundaki arzu, hayvanî ve hayalî güç açısından haz veren (leziz) şeylerdir. Lezzetin

⁸⁷⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 33.

⁸⁷⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 34; a. mlf., *Uyûnu'l-Hikme*, s. 51.

⁸⁷⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 33-34.

⁸⁸⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 34.

hissî, hayalî ve hayvanî açıdan bir tür iyi sayıldığı düşünülecek olursa, söz konusu sebepler akla dayalı gerçek iyi olmasalar da hayalî ve hayvanî anlamda zannî iyilerdir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre, âlemde gâyesiz herhangi bir fiilden söz edilemeyeceği gibi, daha önce de vurgulandığı üzere, her gâye de hakikî ya da zannî iyi özelliğine sahiptir.⁸⁸¹

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, hem fizikî âlemde tabîî düzenle ilgili olması hem de gaiyyet karşıtı olarak kullanılan rastlantı, şans ve abes kavramları üzerinde durmakta ve söz konusu bu kavramların bi'l-araz neden olduklarını belirtmektedir. Zira ona göre, rastlantısal nedenler oldukları zaman vardırırlar ve onlar arazî olarak fail sebeptirler ve yine arazî olarak gâyedirler. Filozof, söz konusu bu kavramlarla ilgili görüşlerinde genellikle Aristoteles'i temel almaktadır. Ancak değindiğimiz üzere Aristoteles'ten birtakım noktalarda da ayrılmaktadır.

2.2.2. İbn Sînâ'nın Rastlantı ve Talih ile İlgili Yaklaşımı

Bir önceki bölümde İbn Sînâ'nın ve onun konuyla ilgili görüşlerinde temel aldığı Aristoteles'in rastlantı ve şans kavramlarına dair düşüncelerini ele aldık. Bu bölümde de İbn Sînâ'nın konuyla ilgili fikir ileri süren filozoflara karşı yönelttiği eleştirilere yer vereceğiz. Ancak konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle Aristoteles'in düşüncelerini ortaya koyup, daha sonra İbn Sînâ'nın fikirlerine geçeceğiz.

Aristoteles, talih ve rastlantının nedenler olarak ileri sürüldüğünü ve birçok nesnenin talih veya rastlantıyla oluştuğunun iddia edildiğini belirtmektedir. Öte yandan, talih ve rastlantının ne tür bir neden olabileceği üzerinde durmakta ve aralarında kıyaslamalar yaparak açıklamaktadır.⁸⁸² O, diğer felsefî meselelerde olduğu gibi, bu konuda da önce kendinden önceki filozofların görüşlerini özetleyerek ortaya koymaktadır. Aristoteles'in, talih ve rastlantı konusunda, kendinden önceki filozofların görüşlerini üç gruba ayırdığı görülmektedir:

1. Talih ve rastlantının mevcudiyetini sorgulayarak hiçbir şeyin talih sonucu olamayacağını savunanlar. Bu düşüncede, şans eseri veya rastlantı ile oluştuğu söylenen bütün nesnelerin nedeni olduğunu iddia ederler. Sözgelimi, bir kimse şans eseri çarşıya çıkar ve orada karşılaşmak istediği ama beklemediği birine rastlarsa, bunun nedeni

⁸⁸¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 35.

⁸⁸² Aristoteles, *Fizik*, s. 67, 195^b.

çarşıya çıkan kişinin alışveriş yapmak istemesidir. Benzer şekilde onlar yine, rastlantı ile meydana geldiği söylenen diğer durumlarda da bir rastlantının değil, belli bir nedenin olduğunu iddia ederler.

2. İkinci grup ise, Gökyüzü ve bütün âlemin nedenini rastlantı kabul edenlerdir. Onlara göre, her şeyi karıştırıp şimdiki düzene sokan sarmal, rastlantı ile oluşmuştur. Aristoteles'e göre bu grup, şaşırtıcı bir biçimde, iki zıt görüşü savunmaktadır. Zira onlar, bir taraftan hayvanlar ve bitkilerin talih eseri oluşmayıp ya bir doğanın veya aklın ya da benzer başka bir şeyin neden olduğunu söylemekte, diğer yandan da gökyüzü ve görünenler içinde en tanrısal olan nesnelerin rastlantı ile oluştuğunu iddia ederek, bunların nedeninin hayvanların ve bitkilerinki gibi bir neden olmadığını ileri sürmektedirler. Hâlbuki her bir tohumdan rastgele bir şey oluşmamakta; belli bir tohumdan zeytin ağacı, belli birinden insan oluşmaktadır.

3. Bir kısım insanlar da talihi bir neden olarak kabul etmekle birlikte, onun tanrısal ve çok gizemli bir şey olduğundan insan düşüncesince bilinemez olduğunu ileri sürerler.⁸⁸³

Aristoteles'in sisteminde, âlemde rastlantı eseri ve gelişi güzel bir şey olmayıp, her şeyin bir amaca yönelik sebebinin bulunması gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak o, özellikle âlemdeki oluşu bir sanatkarın eserine benzeterek, nedensellik kurallarına uymayan bazı şeylerin de bulunduğunu kabul etmektedir. Ona göre bu, arızî bir durumdur. Zira oluşan nesnelerin her birinin, bir nedene bağlanması olanaklıdır ve talih eseri ve rastlantıyla oluşan ve var olan birçok nesne vardır.⁸⁸⁴

Aristoteles'e göre, tabiatta esas olan rastlantı değil, sebeplilik ve zorunluluktur. Zira bu kadar muhteşem olan bir eserin, rastlantı sonucu kendi kendine meydana geldiğini söylemek mümkün değildir.⁸⁸⁵ Hiçbir şey nedensiz ve amaçsız gerçekleşmez ve her nedenin de geriye doğru uzanan ve nedeni olmayan bir nedende son bulması gerekir. Bu, bir kuraldır ve özsel bir durumdur. Zorunluluğu bu şekilde zatî bir olgu olarak kabul eden Aristoteles, rastlantıyı da ya diğer sebeplerin yoksunluğu⁸⁸⁶ ya da sebeplilik kuralını delen arızî bir durum olarak görmekte ve arızîlik ile rastlantı arasında bir bağlantı kurmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla rastlantı öze ait bir durum olmayıp,

⁸⁸³ Aristoteles, *Fizik*, s. 67-71, 196^a-196^b; a. mlf., *et-Tabîa*, s. 111-121.

⁸⁸⁴ Aristoteles, *Fizik*, s. 69, 196^a; a. mlf., *et-Tabîa*, s. 112-114.

⁸⁸⁵ Aristoteles, *Metaphysica*, 984^b.

⁸⁸⁶ Aristoteles, *Metaphysica*, 1070^a.

tamamen arızî⁸⁸⁷ ve sürekli olmayan istisnaî bir niteliktir. Mesela, doktorun bir hastayı tedavi etmesi zatî bir durum, ancak mimarın bir hastayı tedavi etmesi arızî bir durum olup, rastlantı olarak kabul edilir.⁸⁸⁸

Aristoteles'e göre, rastlantının bizzat kendisi zorunlu ve bir amaç için olmayıp, arızî bir durumdur. Onun varlığını devam ettirmesi ise “bir şey için” olmuş gibi olmasına rağmen, sebebini ne bir ilkeye ne de bir nedene indirgeyemeyiz. Bunun sebebini, ancak bunların dışında aranması gerekmektedir.⁸⁸⁹ Kendi dışında aranması gereken sebebini ise bilinemeyeceğini belirten Aristoteles, bilmenin ispata bağlı olduğunu, ancak rastlantısal olarak meydana gelen şeylerin ise ispat yolu ile bilinmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Zira ona göre, ispat, ancak zorunlu ve çoğu zaman meydana gelen şeyler içindir. Hâlbuki rastlantı, bu iki durumun da dışındadır.⁸⁹⁰

Aristoteles'in talih hakkındaki görüşlerinden anlaşılmaktadır ki, talihe bağlı olarak oluşan nesnelerin nedenlerinin belirsiz olması zorunludur. Bu yüzden hem talihin belirsiz ve insan için bilinmez olduğu hem de hiçbir şeyin talih eseri oluşmadığı düşünülür. Talih arazî anlamda bir neden olduğundan dolayı ve arazî anlamda oluş söz konusu olduğu için talihe bağlı oluşma, imkân içerir. Zira arazî anlamda nedenler, sayısız olabilir. Mesela, bir evin bizâtihi nedeni mimardır, fakat arazî anlamda bu mimar, flütçü de olabilir, oysa oraya bunun için gitmemiştir. Benzer şekilde biri bir yere gidince alacaklısından parasını alabilir, oysa oraya onun için gitmemiştir ve oraya gitmesinin başka sayısız nedeni olabilir.⁸⁹¹

Talihin akla aykırı bir şey olduğu düşüncesinde olan Aristoteles, aklın ya her zaman ya da çoğu kez olan şeylerle ilgili olduğunu belirtir. Buna karşılık talih, bunların dışında bir durumda oluşan nesnelerle ilgilidir. Dolayısıyla bu şekilde nedenler, belirsiz olduğu için talih de belirsiz bir şeydir. Şayet talih sonucu oluşan şey, iyi bir şey ise bu talihe “iyi talih”, eğer kötü ise buna da “kötü talih” denir. Bunlar önemli bir dereceye ulaştığında ise “şanslılık” ve “şanssızlık” denir. Bundan dolayı kıl payı önemli bir iyi ya da kötü sonuç çıkması şanssızlık ya da şanslılıktır. Çünkü düşüncede bu sanki gerçekleşmiş gibidir. Nitekim “kıl payı” olacak şey gerçekten olmuş gibi düşünülür.

⁸⁸⁷ Aristoteles, *Metaphysica*, 1026^b.

⁸⁸⁸ Aristoteles, *Metaphysica*, 1026^b.

⁸⁸⁹ Aristoteles, *Metaphysica*, 1027^b, a. mlf., *Fizik*, s. 77, 197^b.

⁸⁹⁰ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, trc., H. Ragıp Atademir, İstanbul, 1996, 77-78.

⁸⁹¹ Aristoteles, *Fizik*, s. 73-75, 197^a, a. mlf., *et-Tabîa*, s. 122-123.

Talihe bağılı şeylerin hiçbir şekilde “her zaman” ve de “sık sık” meydana gelen şeylerden olamayacağını belirten Aristoteles, konuyla ilgili genel ilkesini vurgulayarak şöyle der:

“Demek ki, dediğimiz gibi her ikisi de, hem talih hem rastlantı, mutlak anlamda ya da sık sık olması olası olmayan nesnelerde ilineksel (arazî) anlamda neden. Fakat bunların da hepsi ‘bir şey için’ olabiliyor.”⁸⁹²

Görüldüğü üzere, Aristoteles’e göre, gerek rastlantı gerekse talih üç temel özelliğe sahiptir. Bunlardan biri, arazî olarak neden olmaktır ki, burada arazî nedenlerin sonsuzluğu, sonsuz imkân alanı oluşturdıkları ve de mutlak anlamda belirsiz oldukları önemli husustur. Zira talih ve rastlantının dışında kalan ve Aristoteles’in ‘her zaman öyle olan zorunlu ve çoğu kez olan’ şeklinde nitelediği arazî nedenler değil, zâtî nedenlerdir. Bu bir anlamda gerçek nedendir. Talih ve rastlantının ikinci özelliği de, hepsinde arazî de olsa bir gâyeliliğin olmasıdır. Üçüncü özelliği ise asla çoğunlukla vuku bulan şeylerde söz konusu olmamalarıdır.⁸⁹³

Aristoteles’in *Fizik* kitabının ikinci makalesinin sonunda talih ve rastlantı konusunun bir eklentisi olarak “öte yandan bilimlerdeki (matematikteki) zorunluluk ile doğada oluşan nesnelerdeki zorunluluk arasında bir tarz benzerlik vardır”⁸⁹⁴ diyerek zihinsel nedenselliğin zorunluluğu ile dış dünyadaki varlıklarda söz konusu olan zorunlu nedensellik ilişkisine değinir. İbn Sînâ ise gerçekte, söz konusu meselenin metafizikte ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Zira ona göre bir şeyin, sebeplerinden var olması zorunlu olmadıkça ve imkân doğasından çıkmadıkça onların var olamayacağı oldukça açıktır. Bundan dolayı bu meselenin metafizikte incelenmesi uygundur.⁸⁹⁵

İbn Sînâ’nın zikredilen bu düşüncesi, varlık tarzlarından zorunlu olmayan durumların, yani zorunlu bir nedensellik ilişkisi taşımayan varlık tarzlarının, nasıl imkân ve kuvve olarak niteleneceği tartışmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla burada İbn Sînâ’nın özenle eşit ve azınlıkla var olan şeyler arasında ayırım yapmaya çalışmasının ve konuyu metafiziğe ötelemesinin en önemli nedeninin, söz konusu olan eşitliğin, şeyin var olup olmamasının eşit olması manasında imkân kavramını tartışma

⁸⁹² Aristoteles, *Fizik*, s. 75, 197^a; a. mlf., *et-Tabîa*, s. 126.

⁸⁹³ Muhittin Macit, *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, s. 151-152.

⁸⁹⁴ Aristoteles, *Fizik*, 91, 200^a; a. mlf., *et-Tabîa*, s. 160.

⁸⁹⁵ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 79.

bağlamında talih ve rastlantıdan ayırma isteğidir. Zira filozofun *Metafizik*'te bu konuyu şey'de bulunan imkân ve kuvve yönünden tartışırken şu şekilde ifade ettiği görülmektedir:

“Mümkün başkasında bir şey olması mümkün olan demek olursa, varlığının imkânı da o başkasındadır. Bu durumda mümkünün konusu olan o başka şeyin var olabilirliliğiyle birlikte mevcut olması gerekir. Mümkün kendi başına varsa ve herhangi bir şekilde başkasında ve başkası tarafından var edilmemişse, herhangi bir madde ile onda var olmak veya başka şeyde olmak için ona muhtaç olmak gibi bir ilişki içinde değilse, bu durumda onun varlığının imkânı, belirli bir maddeye veya belirli bir cevhere ilişmeksizin kendisinden öncedir. Çünkü bu şeyin herhangi bir şey ile ilişkisi yoktur. Bu durumda varlığının imkânı, bir cevher olur, çünkü cevher, kendiliğinden mevcuttur. Kısaca varlığının imkânı meydana gelmemişse, varlığı mümkün değil imkânsız olurdu.”⁸⁹⁶

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın bu ifadeleri, *es-Semâ'u't-tabî'i*'de yer alan ifadelerine karşılıktır. Bizatihi var olamayan ve var olma imkânı kendisinde değil de başkasında olanın, o başkası tarafından varlığa getirilmesi söz konusu olmadıkça onun var olması da imkânsızdır. Başka bir ifadeyle, sebeplerinden zorunlu olarak var olmadığından dolayı, onun var olmaması zorunlu olandır. Dolayısıyla imkân doğasına çıkmamış olan şeyin sebeplerinin var olması da mümtenidir.

İbn Sînâ, talih ve rastlantı konusunu bir yönüyle metafiziğe öteledikten sonra, *es-Semâ'u't-tabî'i* adlı eserinde şeylerin değişik durumlara kıyasla nasıl değişik varlık tarzlarına sahip olabildiklerini anlatmaktadır. Ona göre, tek bir doğanın bir şeye kıyasla çoğunlukla olan ve başka bir şeye kıyasla da eşit derecede olan olması uzak bir durum değildir. Çünkü çoğunlukla olanla, eşit olan arasındaki uzaklık, zorunlu olanla, azınlıkla olan arasındaki uzaklıktan daha azdır. Sonra yeme ve yürüme, meydana gelmiş varsayılarak iradeyle kıyaslandığı zaman, eşit derecede olma imkânının sınırından çoğunlukla olma durumuna yani zorunluluk durumuna çıkarlar. Tabîî ki bu durumda yeme ve yürümenin rastlantı veya talih eseri olduğunu söylemek İbn Sînâ'ya göre, doğru değildir. Aksine yeme ve içme iradeye göreli kılınmadığı zaman ve var olup olmamaları eşit olan bir vakitte incelendiklerinde, buna imkân dahilinde olarak tesadüfen yeme olduğunu söylemek doğru olur. Bu, iradeye kıyasla değil, imkâna dahil olmaya kıyasladır. Dolayısıyla filozofa göre, oluşan durum, sürekli ve çoğunlukla

⁸⁹⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 158-159; Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâi Gelenekteki Yeri*, s. 162-163.

olmadığı için kendinde muttali olunamayan ve beklenmeyen olduğu zaman, ona götüren sebebin rastlantı veya talih olduğu söylenir. Bir olaya da rastlantı veya talih eseri denilebilmesi için sebebin sonuca götürme özelliğinin sürekli ve çoğunlukla olan bir şey niteliği taşımaması gerekir. Örneğin, bir kişinin ay tutulması esnasında oturması gibi. Bu olayda söz konusu kişinin oturmasının ayın tutulmasına sebep olduğunu söylemek doğru olmaz. Aksine “Onunla birlikte olması, rastgelmiştir.” denilmesi doğrudur. Zira oturma fiili ile ay tutulması arasında herhangi bir ilintisel durum söz konusu değildir. Dolayısıyla bir şeyin bir şeye götürme özelliği kesinlikle yoksa o şeyin rastlantısal sebebi de değildir. Ancak ona götürme özelliği olduğu ve bu özellik de ne sürekli ne de çoğunlukla olduğu zaman o şeyin rastlantısal sebebi olur. İbn Sînâ buna sokağa çıkan kişinin borçlusuna rastgelmesini örnek verir. Burada sokağa çıkan kişi şayet önceden borçlusunun yolda olduğunu bilseydi ona rastlamayı amaç edinecekti, ancak bilmediği için borçlusuna rastgelebilir, rastlamayabilir de. Bu durumda fiili yapan kişi önceden farkına varsa ve irade etmiş olsa o fiilini gâye kılması mümkün olurdu. Yani buradaki durum, ilâve bir şart olmadan çıkışa kıyasla rastlantısal olurken, ilâve bir şart ile çıkışa görelî kılındığında rastlantısal olmaz.⁸⁹⁷

İbn Sînâ, bir şeyin sürekli ve çoğunlukla olmadığı için öngörülmeyp beklenmediğinde ona götüren sebebin rastlantı veya talih olduğunu söylemenin doğru olduğunu ifade eder. Yani bir neden, sonucuna sürekli ve çoğunlukla götürmediği zaman rastlantı ve talih olması söz konusu olur. Bir şeyin, bir şeye götürme özelliği kesinlikle yoksa buna zaten rastlantısal sebep denilemez. Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre, rastlantısal sebepler bir şeye neden olduklarında arazî olarak fâil sebeptirler ve gâye olduklarında da arazî olarak gâyedirler. Yani bu sebepler, arazî sebepler grubuna dahildirler. Aynı şekilde rastlantı, hem doğal hem de iradî durumların arazî bakımından sebebidir ki gerektirmesi ne sürekli ne de çoğunlukladır.⁸⁹⁸

Rastlantı konusunda fikir ileri süren filozofların görüşlerini İbn Sînâ, Aristoteles’ten farklı bir şekilde tasnif etmiştir. Zira İbn Sînâ, Aristoteles’in tasnifinde üç kısma ayrılan yaklaşımları temelde iki gruba ayırarak, ikinci grubu kendi içinde üç alt gruba ayırmıştır. Bu tasnifte İbn Sînâ, Aristoteles’ten farklı olarak Demokritosçuları ve Empedoklesçileri birbirinden ayırmakta ve *es-Semâ’u’t-tabî’i* adlı eserinde, onların

⁸⁹⁷ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 79-80.

⁸⁹⁸ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 80; a. mlf., *Metafizik*, I, 161.

görüşlerini ayrı bir fasılda eleştirmektedir. Biz ise İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşlerini, öncelikle eleştirdiği grupların düşüncelerine yer verip daha sonra filozofun rastlantı ve talih konusundaki yaklaşımını ele alarak inceleyeceğiz.

İbn Sînâ, tabîî hadiselerde tesâdüf (müsâdefe, ittifâk) ve şansın⁸⁹⁹ rolünü, Grek felsefesinde bu kavramlar etrafında oluşan farklı görüşleri sergileyerek anlatmaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ, söz konusu bu grupları, talih ve rastlantının nedenlerden sayılacağını inkâr edenler ve bu grubun karşısında yer alıp, talih ve rastlantıyı olduğundan fazlaca büyütenler şeklinde temelde iki grup olarak zikretmektedir. Daha sonra da ikinci grubu, yani rastlantı ve talih konusunda ileri giden grubu da kendi içinde çeşitli alt gruplara ayırmaktadır.

Rastlantı ve talih konusunda İbn Sînâ'nın söz konusu bu tasnifini dikkate alarak filozofun konuyla ilgili görüşlerini onun tasnifi çerçevesinde ele alacağız.

2.2.2.1. Talih ve Rastlantının Nedenlerden Sayılacağını Kabul Etmeyenler

İbn Sînâ'ya göre bu grup, hem talih ve rastlantının nedenlerden sayılacağını hem de bu iki hususun varlıkta bir anlamı olmasını inkâr etmişlerdir. Ona göre bu grup, nesneler için gözlemlediğimiz nedenlerin ötesinde bilinemeyecek şeyleri neden olarak kabul etmenin imkânsız olduğunu söylemiştir. Bununla ilgili olarak onlar, kazı yapan kişiyi örnek vermekteler ve kazı yapan kişi, bir hazineye rastladığı zaman, aptallar mutlu bir talihin ona iliştiğini kesin bir ifadeyle söylemişlerdir. Şayet bu kişi kuyuya kayıp düşer ve ayağı kırılırsa kendilerine kötü bir talihin iliştiğini kesin olarak kendisine ifade ederler. Ancak burada ona kesinlikle bir talih ilişmemiştir. Aksine kim defîne için kuyu kazarsa ona ulaşır, kim de kuyunun kenarında kaymaya meylederse kesinlikle kayıp düşer. Yani ortaya çıkan sonuç, nedensiz bir şans eseri değildir.⁹⁰⁰

İbn Sînâ, talih ve rastlantıyı inkâr edenlerin, konuyla ilgili benzer bir örnek daha verdiklerini belirtir. Buna göre mezkûr grup, “Falancanın dükkânında oturmak için sokağa çıkıp borçlusuna rastlayarak hakkını alması talihin fiilidir.” derler. Fakat bu, İbn Sînâ'ya göre, böyle değildir. Bu, onun borçlusunun bulunduğu mekâna yönelmesi ve görme duyusuyla onu görmesi nedeniyledir. Yine onlar şöyle derler:

⁸⁹⁹ Gerek Aristoteles'in gerekse İbn Sînâ'nın, tesâdüf ve şans arasında bir ayrıma gittiği görülmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Fizik*, I, 82; krş. Aristoteles, *Fizik*, s. 75, 77, 197^a.

⁹⁰⁰ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 74-75.

“Sokağa çıkışındaki gâyesi bu gâyeden başka olsa da onun sokağa çıkmasının, borçluyu yakalamasının gerçek sebebi olmaması zorunlu değildir. Çünkü bir fiil için çok çeşitli gâyelerin olması mümkündür. Aksine fiillerin birçoğu bu şekildedir. Fakat bu fiili yapana, bu gâyelerden sadece birini gâye edinme durumu ârız olur. Bu şekilde diğer gâyeler kendiliğinden değil, bu gâyenin konulmasıyla boşa çıkarlar. Bunlar da kendilik durumunda, gâye olarak tayin edilmesi ve diğerlerinin kenara çıkması uygun olan gâyedir. Eğer bu insan borçlusunu, oradaki yerinin bilincinde olarak ve onu isteyerek çıkıp yakalasaydı, bunun talih ile gerçekleştiği söylenmeyecek, aksine onun dışındaki gâyelerin talih ve rastlantı olduğu söylenecekti.”⁹⁰¹

İbn Sînâ’ya göre, bu grup her ne kadar her şeyin bilinen bir sebebi olduğunu ileri sürerek rastlantının da sebepten farklı bir şey olmadığını kanıtlamak istese de, onların yaptığı bu tür bir delillendirme problemi çözmez. Zira her şeyin bir sebebi olduğunu savunmak, rastlantının bir varlığının bulunmadığını kanıtlamaz. Aksine, sürekli ve çoğunlukla olmayan bir şekilde bir şeyi gerektiren sebep, bu şekilde olması bakımından bizâtihi rastlantısal bir nedensellik anlamına gelir. Ayrıca İbn Sînâ, bu grupla ilgili olarak bir başka hususa daha değinir. Ona göre, onların “Tek bir şeyin birlikte birçok gâyesi olabilir.” iddialarındaki “gâye” sözcüğü teknik olarak söz konusu tartışmadaki “gâye neden” anlamına gelmez. O sadece, bir ad benzerliğidir. Bu bakımdan o, yalnızca eş adlılıktan dolayı mugâlata (demagoji) tarzında bir öncüdür. Ancak gâye, nasıl olursa olsun bir şeyin kendisinde son bulduğu nedendir ve gâye her bakımdan sınırlı bir amaçtır. Bu bakımdan sınırsız olmamalıdır. Bu bağlamda zâtî gâye ile kastedilen de bu tür bir gâye nedendir.⁹⁰²

2.2.2.2. Rastlantı ve Talihin Varlığını Kabul Edip Aşırı Gidenler

İbn Sînâ, talih ve rastlantının nedenlerden sayılacağını inkâr eden grubun karşısında da bir grubun bulunduğunu ve onların talih ve rastlantı konusunu abarttıklarını ve değişik alt gruplara ayrıldıklarını ifade etmektedir.

Kendi içinde çeşitli alt gruplara ayrılan bu ikinci gruptan bazıları İbn Sînâ’ya göre, talihi, akılların idrakini aşan, örtük ilâhî bir sebep olarak görmektedir. Hatta bu görüşü savunanlardan bazıları, talihi öyle bir konuma yerleştirmişlerdir ki, ibadet edilerek kendisine ya da Tanrı’ya yaklaştıracakı düşünölmüş ve emredip onun için bir heykel inşa etmişler sonra da buna, putlara ibadet edildiği tarz üzere kendisine ibadet

⁹⁰¹ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 75.

⁹⁰² İbn Sînâ, *Fizik*, I, 83-84.

edilen bir put ismi vermişlerdir. İbn Sînâ'nın tasnifindeki bu alt grup Aristoteles'in tasnifindeki üçüncü gruba tekabül etmektedir.⁹⁰³

Talihi abartanlardan bir grup da, onu bir yönden doğal sebeplere tercih etmişler ve âlemin oluşumunun talih ile gerçekleştiğini kabul etmişlerdir. İbn Sînâ, bunların Demokritos ve takipçileri olduğunu dile getirmektedir. Filozofa göre onlar, Tüm'ün ilkelerini, katılığı ve boşluktan yoksun olmaları nedeniyle parçalanamayan küçük cisimler olarak kabul ederler. Bu cisimler, sayı bakımından sonsuz, boşlukta sonsuz ölçüde yayılmış, doğal yapılarında cevherleri şeklen birbirine benzeyen ancak oluşturdukları şekiller ile farklı farklı olan, boşlukta sürekli hareket halinde olan atomlardır. Ardından, söz konusu bu cisimlerin birbirlerine çarpmalarından rastgele bir bütün oluşur. Bu şekilde temel bir yapı üzerinde toplanırlar ve bundan da âlem oluşur. Varlık alanında bu âlemin benzeri olan sayısal bakımdan sonsuz, sonsuz boşlukta sıralanmış âlemler vardır. Ancak bütün bunlarla birlikte, İbn Sînâ'ya göre Demokritos taraftarları, hayvanlar ve bitkiler gibi tikel durumların rastlantı bakımından oluşmadıkları görüşünü savunmuşlardır.⁹⁰⁴ Bu grup, aynı zamanda Aristoteles'in "şaşırtıcı bir şekilde iki zıt görüşü" savunduklarını söylediği ve tutarsız gördüğü ikinci gruptur. Fakat Aristoteles'in kendi metninde bu grupla ilgili ne Demokritos ne de onun taraftarları lafzı yer almaktadır. Yapılan bazı değerlendirmelere göre, İbn Sînâ, özellikle John Philoponus'un *Fizik* şerhini sürekli kontrol ettiği, hatta zaman zaman İbn Sînâ'nın da eleştirdiği bu düşünürün *Fizik* şerhinde "Demokritos ve taraftarları" ibaresi geçmektedir. Bu bağlamda da söz konusu şerhte John Philoponus'un Demokritosçu felsefî görüşü kısaca özetlediği görülmektedir.⁹⁰⁵

İbn Sînâ, Demokritos'un görüşlerini birkaç noktada tenkit etmektedir. Ona göre, Demokritos hem âlemin rastlantıyla oluştuğunu savunmakta hem de şeylerin doğayla oluştuğu görüşündedir. Bundan dolayı, onun bu görüşünün tutarsızlığını ortaya koymak için öncelikle rastlantının mahiyetini ve doğal, iradî hatta zorlamalı (kasrî) bir durumun

⁹⁰³ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 75; krş., Aristoteles, *Fizik*, 196^a-196^b, s. 67-71; a. mlf., *et-Tabîa*, s. 111-121.

⁹⁰⁴ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 76.

⁹⁰⁵ Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 157; bk. John Philoponus, *On Aristotle's Physics*, s. 72-73; krş., Aristoteles, *Fizik*, 196^a-196^b, s. 67-71; a. mlf., *et-Tabîa*, s. 111-121; çalışmamızın birinci bölümünde İbn Sînâ'nın Aristoteles'in *Fizik* şerhlerinden John Philoponus'a ait şerhi kullandığının kaynaklarda geçtiğini söylemiştik. Kanaatimizce İbn Sînâ'nın da eserinde "Demokritos ve taraftarları" ibaresinin geçmesi zikredilen şerhi kullanmasının bir etkisi olabilir.

arazî gâyesi olduğunun açıklanması gerekir. Filozofa göre, zorlamanın (kasrî), birbirini takip etmek sûretiyle sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir. Zorlamalı durum, bir doğa ya da iradede son bulur. Bu şekilde doğa ve iradenin zâtları, rastlantıdan önce gelir. Bu bakımdan âlemin ilk sebebi de, bir doğa ya da irade olacaktır. Ancak Demokritos'un kabul ettiği duyu ötesi cisimler (cirimler), yani atomlar onun görüşüne göre, katıdır ve cevher olmak bakımından birbirine benzemekle birlikte, şekilleri açısından da farklı farklıdır. Filozof, Demokritos'un görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır:

“Bu cirimler bir araya toplandığı ve birbirine temas ettikleri zaman boşlukta bizâtihi hareketlidirler. Onlarda ne güç ne de sûret vardır. Sadece şekil vardır. Zira onların toplanması ve şekillerinin gerektirdiği, onları birbirine yapıştırmaz. Aksine onların ayrışmaları ve kendileri için bizâtihi olan hareketlerinin devamlılığı caizdir. Dolayısıyla zâtı nedeniyle hareket edip ayrışmaları, bitişmelerinin kalıcı olmaması zorunludur.”⁹⁰⁶

İbn Sînâ'ya göre, şayet durum Demokritos'un dediği gibi olsaydı, uzun bir zaman zarfında gökyüzünün tek bir yapı üzerine varlığını devam ettirdiği görülemezdi. Yine İbn Sînâ'ya göre Demokritos, eğer bu cirimlerde birbirleriyle rastgele çarpışan cevherlerinde farklı güçler bulunduğunu ve aralarında basınç oluştuğunu, zayıf olanının iki basınç arasında bulunduğunu, bu iki kuvvet bakımından basınç yapanların meylinin denklik sağladığı ve böylece kalıcı olduğunu söylüyor ise belki de onun “bu oluşmaz ve rast gelmez” diye bir şeyi söylediği vehmedilmiştir.⁹⁰⁷

Gerek Aristoteles'in gerekse İbn Sînâ'nın, bu gruba ciddi şekilde eleştirdikleri görülmektedir. Hatta İbn Sînâ, Aristoteles'in “şaşırp iki zıt görüşü, yani tikellerin doğa, akıl vb. bilinen nedenleri olduğu fakat en tanrısal olan nesnelerin rastlantı ile oluştuğu şeklindeki birbiriyle çelişen iki görüşü” savunmakla suçladığı bu grubu, o, “şaşılacak bir durum” diye nitelemektedir. İbn Sînâ'ya göre Demokritos, bir taraftan içinde ne bir düzen dışına çıkma ne de kesinlikle talih veya rastlantı yoluyla sonradan oluşmuş bir durum bulunmayan sürekli olanı yani evrensel yaratılışı rastlantısal kabul etmekte, diğer yandan da tikel durumlar için bir gâye ortaya koymakta ve onlarda rastlantıyı kabul etmemektedir.⁹⁰⁸ Ayrıca söz konusu grupla ilgili olarak Aristoteles, aklın kabul etmediği düşünceleri olduğunu belirtmekte ve en tutarsız görüşlerinin de gökyüzünde

⁹⁰⁶ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 84-85.

⁹⁰⁷ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 84-85.

⁹⁰⁸ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 85.

hiçbir şeyin rastgele oluşmadığını gördükleri halde, talih eseri olmayanlar içinde pek çok şeyin talih eseri olduğunu söylemeleri olduğunu ifade etmektedir.⁹⁰⁹

Talih ve rastlantıyı kabul ederek aşırı giden bir diğer alt grup da, âlemin tümüyle rastlantıyla oluşmasını tercih etmemekle birlikte oluşan şeylerin ustukussal ilkelerden rastlantı sonucu oluşturduğunu benimseyenlerdir. Onlara göre bir araya toplanma (ictimâ) yapısı, hayatta kalmaya ve türünü devam ettirmeye uygun bir tarz üzere rastgelen, hayatta kalır ve neslini devam ettirir. Bu şekilde olmamaya rastgelen ise neslini devam ettirmez. Şöyle ki, ortaya çıkışının başlangıcında bazen çeşitli türden organların karılmasıyla bazı canlılar doğar ki bu durumda, örneğin, yarısı geyik yarısı keçi olan bir hayvan doğar ve bu hayvanın organları, amaçlarına uygun bir yaratılış ve nitelikte olmayıp aksine bu şekilde rastgelmiştir. Böylece fert hayatta kalmış ve kendisine rastgelen üreme organıyla türünü korumak için değil, rastlantısal olarak neslini devam ettirmiştir.⁹¹⁰

İbn Sînâ, tikellerin rastlantıyla oluştuğunu kabul eden bu grubun Empedokles ve takipçileri olduğunu söylemektedir. Onlar, rastlantıyı zorunlulukla karıştırmış ve maddenin meydana gelişinin rastlantıyla olduğunu ve onun sûretiyle sûretlenmesinin de bir gâye için değil, zorunlulukla olduğunu kabul etmişlerdir. İbn Sînâ, onların görüşlerini açıklamak üzere bazı örnekler verir. Buna göre, ön dişler koparmak için keskinleşmiş değildir, aksine orada ancak bu sûreti kabul edecek bir maddenin meydana gelmesi rastgelmiştir ve zorunlu olarak keskin olmuştur. İbn Sînâ, bu grubun zikredilen konudaki görüşlerinin zayıf delillere dayandığını düşünmektedir. Zira onlar, şöyle demektedirler: “Nasıl olur da doğa kendisinin bir düşüncesi olmadığı halde bir şey için fiilini yapar?” Eğer doğa, fiilini düşünceden hareketle bir kasıt ve gâye ile yapacak olsaydı, bu durumda kusurlu olanlar, artıklar ve ölüm kesinlikle olmazdı. Çünkü bu durumlar, bir amaç olarak var olan şeyler değildir. Ne var ki maddenin, kendisini bu hallerin takip edeceği bir durumda olması rastgelmiş olan diğer doğal durumlar da bu hükümdedir. Bu doğal durumların rastlantıyla ve maddenin zorunluluğuyla ilişkili görülmeyip aksine bir şey için fiilini yapan bir fâilden meydana çıktıkları zannedilmiştir. Eğer doğal durumlar, bu şekilde olsalardı, kesinlikle ebediyen ve sürekli bir şekilde farklılaşmazlardı. Empedokles düşüncesini ispat etmek için de yağmuru

⁹⁰⁹ Aristoteles, *Fizik*, 71, 196^b; a. mlf., *et-Tabîa*, 116.

⁹¹⁰ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 76.

örnek göstererek, yağmurun maddedeki zorunluluk nedeniyle yağdığını ve yağdığı zaman da rastlantı sonucu birtakım faydalar sağlamakla birlikte zarar da verdiğini söylemektedirler. Bundan dolayı ona göre yağmurun gâyesinin, söz konusu bu faydalar olduğunu düşünmek yanlıştır. Çünkü yağmur bir taraftan rastlantı sonucu bazı faydalar sağlarken diğer yandan da birtakım zararları mevcuttur. Söz konusu bu iddialarıyla Empedokles ve taraftarları, tabiî olaylarda bir düzenin varlığından söz etmenin yanı sıra bu düzene karşılık bozulma düzeninden de bahsetmenin gerekliliği üzerinde durmaktadırlar.⁹¹¹ Ayrıca onlar, farklı maddelerdeki farklı etkilerde bulunan tek bir doğanın nasıl tek bir gâyeye doğru hareket ettiğini tartışmaktadırlar. Konuyla ilgili olarak da Empedokles, ateşin mumu eritirken yumurtayı katılaştırdığına dikkat çekerek, burada ateşin yakmasının bir gâye olduğunu söylemenin yanlış olduğunu ve bu gerçekleşen olayın sadece maddedeki zorunluluktan kaynaklandığını iddia etmektedir.⁹¹²

İbn Sînâ, doğal durumlardaki rastlantı diye kanıtlanmaya çalışılan durumların gerçekte çok fazla tartışmayı gerektirmediği kanaatindedir. Fakat o, tartışma konusu yapılan şeylerin, doğada türsel değil bireysel durumlar olduğunu da özellikle vurgulamaktadır.⁹¹³ Buna göre, örneğin, yeryüzünün belirli bir parçasında belirli bir çamurun meydana gelmesi, yeryüzünün belirli bir bölgesinde buğdaydan belirli bir tanenin meydana gelişi ve belirli bir rahimde belirli bir nutfenin meydana gelişi, ne sürekli ne de çoğunlukla olan bir durumdur. Aksine zikredilen hususlar bu gibi şeylerin rastlantısal olabilmeleri nedeniyledir. İbn Sînâ, maddenin topraktan yardım almasıyla buğdaydan başağın oluşması ve maddenin rahimden yardım almasıyla nutfeden embriyonun oluşması dikkatlice incelendiği zaman, bunların rastlantısal olmadığını, aksine doğanın zorunlu kıldığı ve bir kuvvetin davet ettiği bir durum olduğunun görüleceğini belirtir. Zira ona göre, bu grubun iddia ettiği “ön dişlerin maddesi sadece bu sûreti kabul edicidir” sözlerinin aslı, bu sûretin, maddenin yalnızca bu sûreti kabul etmesi nedeniyle, bu madde için meydana gelmiş olmayıp, maddenin yalnızca bu sûreti kabul etmesi nedeniyle bu maddenin bu sûret için meydana gelmiş olmasıdır. Yani madde sûretin varlığa gelmesinin nedeni değildir. Aksine sûret belirli bir maddenin

⁹¹¹ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 85-86.

⁹¹² İbn Sînâ, *Fizik*, I, 86.

⁹¹³ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 86.

meydana gelmesinin nedenidir. Zira “ev”, yalnızca taş ağır, ağaç ise hafif olduğu için taşların alta, ağacın ise onların üstüne konulduğu şey değildir. Ortada bu unsurların bulunması evin var olmasını gerektirmez, fakat evin var olması söz konusu olunca bu unsurların var olması zorunludur. Hatta ortada bir sanatkârın sanatı vardır ki, ancak yaptığı madde sebebiyle bu unsurlar arasındaki nispetin oluşması, bu sanata uygun olur. Dolayısıyla sanatkâr zikredilen nispet üzerine evi meydana getirir.⁹¹⁴

Doğadaki her olayın rastlantı ile oluştuğunu iddia eden Empedokles taraftarlarına İbn Sînâ şöyle bir soru yöneltmektedir:

“Madem olaylar tesadüf sonucu meydana geliyor, niçin buğdaydan arpa çıkmıyor, incir ve zeytinin bir arada olduğu bir ağaç yetişmiyor? Ya da niçin iddia ettikleri gibi bir geyik-keçi dünyaya gelmiyor? Niçin bu nadir olaylar tekrar etmediği halde türler büyük oranda varlığını sürdürüyor?”

Eğer şeyler, rastlantı tarzında oluşacak olsaydı, İbn Sînâ’ya göre, buğdaydan arpa yetişmesi ve yine rastlantıyı savunan Empedokles taraftarlarının doğabileceğini iddia ettikleri keçinin geyik türü garip bir tür gibi, incir ve zeytin bileşkesi olacak yeni bir ağaç türü meydana gelmesi normal olurdu ve böyle durumlar çok ender çarpıklıklardan olmazdı. Zira varlıktaki türler çoğunlukla korunur ve bu tür gariplikler normal görülmez. İbn Sînâ, bunu farklı bir şekilde şöyle dile getirmektedir:

“Doğal durumların gâyesi olduğunu gösteren şeylerden biri de doğada bir karşı koyan (muarız) ya da bir eksiklik hissettiğimiz zaman, doğanın bize sanat yoluyla, çoğunlukla olan üzerinde yardımcı olmasıdır. Bu aynen doktorun, karşı koyan ârız ortadan kalktığı veya güç arttığı zaman, doğanın sağlığa ve iyiliğe yöneldiğine inanarak fiilde bulunması gibi.”⁹¹⁵

Dolayısıyla buradan, hastalığa götüren şeyler ortadan kaldırıldığında doğanın kendiliğinden sağlığı ikame ve idame edeceği anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ, Empedokles ve taraftarlarının “Düşünmeyen doğa nasıl olur da bir gâye için fiilini yapar?” tarzındaki düşüncelerini, düşünme ve gâyelilik arasında zorunluluk bulunmadığını kanıtlayarak eleştirir. O, doğal ve iradî fiil arasındaki farkı, zihinsel nedensellik bağlamında ortaya koymaktadır. Buna göre düşünme, fiili gâyei kılmak için değildir. Aksine her birini kendine özel gâye olarak seçebileceği diğer fiiller arasından seçtiği fiilin varlık kazanması içindir. Bu bağlamda düşünme (görü), fiili gâyei kılmak için değil, fiili özelleştirmek içindir. Eğer zihin, farklı farklı

⁹¹⁴ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 86-87.

⁹¹⁵ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 89.

yönelimlerden ve çeşit çeşit karşı koyanlardan güvende olsaydı, derinliğine düşünmeksizin ondan tek bir yöntemle benzeşen bir fiil meydana çıkardı. Yani tek düze fiil yapan doğal bir fâil gibi olurdu. Bu iki tür fiilin hallerini en iyi aydınlatan şey zanaatsal fiillerdir. Zira zanaatın bir gâye için olduğundan asla şüphe edilmez, fakat zanaat, bir “meleke/yeti” haline geldiği zaman onu kullanmak için derinliğine düşünmeye ihtiyaç duyulmaz. Şayet derinliğine düşünerek zanaat yapılırsa, bu şekilde zanaat yapma İbn Sînâ’ya göre, zanaatçıyı özürlü hale getirir ve zanaatkâr usta olduğu hünerinde aptal konumuna düşer. Her ne kadar bu tür durumlarda fiilin başlangıcı ve amaçlanması derinliğine düşünme ile olmuş olsa da zanaatkâr tek tek her biri üzerinde sürekli olarak derinliğine düşünmeksizin yapmayı sürdürdüğü şeye tek bir yöntem üzere devam eder ve düşünme olmaz. Ayağı kayan kişinin tutunabildiği şeye tutunması ve de hayalinde yapacağı fiilin sûretine yoğunlaşmaksızın elin, kaşınan uzvu kaşımak için ileri gitmesi gibi refleks tarzındaki davranışlar da bu şekildedir. Bu zihinsel kuvvelerin en açığı, bir uzvu açıkça hareket ettirdiği zaman hareket ettirişini seçen ve onun bilincinde olandır. Buna göre, zihinsel kuvvenin bu hareket ettirişi, ne bizzat ne de aracısız olur. Aksine aracılı bir şekilde gerçekleşir. Zira gerçekte, zihinsel kuvvet, kasları ve kas kırımlarını hareket ettirir ve bunu da organın hareket ettirilmesi takip eder. Buna göre, bu fiil seçmeli ve ilk olmakla zihin, onun kası nasıl hareket ettirdiğinin bilincinde olmaz. Bu durumda fiil, doğal fiil gibi tek düze değildir. Ancak üzerinde derinliğine düşünülmediği halde bir gâyeye yöneliktir. Dolayısıyla “Düşünme yoksa gâye bulunmaz.” demek, zorunluluk ifade etmez.⁹¹⁶

Doğada söz konusu olan kusurlu olgular ve nadir durumlar İbn Sînâ’ya göre, bir kısmı doğal akıştaki eksiklik, çirkinlik ve yetersizlikten kaynaklanırken, bir kısmı da fazlalıktan kaynaklanmaktadır. Bunlardan eksik ve çirkin olanlar, maddenin isyankârlığı nedeniyle fiilin yokluğudur. İbn Sînâ, “doğanın her maddeyi gâyeye doğru hareket ettirebileceği güvencesini vermedik” diyerek maddenin taşıdığı zorunluluğun şartlı bir zorunluluk olduğunu yeniden vurgulamaktadır. Madde, ancak sûretin ya da gâyenin zorunluluğuyla kayıtlı bir zorunluluk taşıyabilir. Benzer şekilde İbn Sînâ, doğanın fiillerinin de yok edilmesinde birtakım gâyelerin bulunduğu hususunda herhangi bir fikir vermemektedir. Aksine onun üzerinde ısrarla durduğu ve bizim hakkında güvence

⁹¹⁶ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 89-90; Muhittin Macit, *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, s. 175-176.

verdiğimiz husus dediği şey, doğaya itaat eden maddelerdeki doğa fiillerinin gâyeli olduğudur. Yani maddede doğayla meydana gelen fiillerin bir gâyesinin bulunduğu ilkesidir. Ne var ki, doğal şeylerin her halinin, doğalarının gâyesi olması da zorunlu değildir. Aksine her doğanın, fiilini, kendisi için olan bir gâye nedeniyle yapması zorunludur. Bunun dışında kalan doğal durumlar ise, kendisinin gâyesi nedeniyle olmaz. Mesela, ölüm, çözülme, solup yok olma ve benzer durumlar, kişinin bedenine kıyasla fayda verici bir gâye olmasalar bile, bütünün düzeninde zorunlu olan gâyelerdir. Yani bunlar bireyin doğasının gâyesi olmasa da bütünün gâyesi için gerekli olan şeylerdir.⁹¹⁷

İbn Sînâ'ya göre, doğadaki eksiklikler gibi, fazlalıklar da yine herhangi bir gâye içindir ve madde, fazlalaştığında doğa onu, içindeki yeteneği ile hak ettiği sûrete doğru hareket ettirir ve onu boş bırakmaz. Dolayısıyla her ne kadar bu gâyeye götüren sebep, doğal olmayan rastgele bir sebep olsa da doğanın bu maddedeki fiili bir gâye için olmuştur. İbn Sînâ, bütün bunlardan maddenin sûret için olduğu ve maddenin sûretin meydana gelmesini istediğini söyler. Daha sonra ise kendisinde sûret meydana gelir. Her ne kadar kendisinde sûretin varlığa gelmesi için madde gerekli olsa da sûret maddeden dolayı değildir. Dolayısıyla filozof, kişinin hayvanların organlarının ve bitkilerin parçalarının yararlarını iyice düşünmesi durumunda, doğal durumların bir gâye için olduğundan onun kesinlikle şüphesinin kalmayacağını ifade etmektedir.⁹¹⁸

Netice itibariyle İbn Sînâ, doğadaki her şeyin bir gâye için olduğunu belirtmektedir. Yani doğada bulunan eksiklikler de fazlalıklar da maddedeki herhangi bir gâyeyi gerçekleştirmek içindir. Buradan hareketle İbn Sînâ'ya göre, tabiî düzlemde rastlantı ve talih eseri olan olayların da gerçekte tabiî düzlemdeki bir gâyeyi gerçekleştirmek için olduğu söylenebilir. Dolayısıyla filozof, tabiî düzlemde meydana gelen rastlantısal olayların arazi gâyeler olduğunu düşünmektedir. Bunun yanı sıra, İbn Sînâ'nın rastlantı ve talih konusunda önceki filozofların görüşlerine yönelttiği eleştiriler, doğal düzlemde gaiyyetin varlığına ispat sayılabilecek niteliktedir.

⁹¹⁷ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 90.

⁹¹⁸ İbn Sînâ, *Fizik*, I, 91-92; daha önce de ifade edildiği gibi İbn Sînâ, hayvanların organlarının ve bitkilerin parçalarının boşu boşna yaratılmadığını, hepsinin bir gâyesinin olduğunu konuyla ilgili yazdığı bir risalesinde ele almaktadır. Bk. a. mlf., *Risâle fî Menâfi 'il-a'âzâ*, vr. 369^b-371^b.

3. Tabîî Cismın İlk Yetkinliği: Nefs ve Nefsin Güçlerindeki Gâyelilik

İbn Sînâ'nın nefis görüşündeki teleolojik yaklaşımlarını, gerek nefsin tanımında gerekse nefs-beden ilişkisinde ve nefsin güçlerinin birbiriyle olan ilişkilerinde görmek mümkündür. İbn Sînâ, nefis ile ilgili fikirlerini ele aldığı eserlerinde “kemâl” terimini kullanmaktadır ki, söz konusu terim gâye ile ilgili olması bakımından oldukça önemlidir.

İnsanın mürekkebe bir varlık olduğunu belirten İbn Sînâ, onun hem maddî hem de manevî özelliklere sahip olduğunu söyler. Buna göre, insanın maddî yönünü bedeni teşkil ederken, manevî tarafı da nefsidir. İnsan, maddî bedeni yönüyle birtakım unsurlara sahipken, manevî yönüyle de nefsin güçlerine sahiptir.⁹¹⁹ Nefsin güçleri, insanın fiillerinden hareketle tespit edilebilir. Ancak İbn Sînâ'ya göre, nefsin sonsuz sayıda fiilleri olmakla birlikte, güçlerinin sayısı sınırlıdır. Nefsin söz konusu bu güçleri aynı zamanda onun belli türdeki fiillerinin ilkesi (mebde) olarak da tanımlanabilir.⁹²⁰

İbn Sînâ nefsi, “tabîî cismın ilk kemâlî”⁹²¹ şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre, nefsin bu yetkinliği doğal cismın ilişenlerindendir ve başkasında bulunması mümkün değildir. İbn Sînâ'nın nefsin tanımında “kemâl” terimini kullanması oldukça dikkat çekmektedir.⁹²²

İbn Sînâ, *en-Necât* adlı eserinde ise nefsin biraz daha gelişmiş bir tanımını yapmaktadır:

“Nefs üç kısma ayrılabilen tek bir cins gibidir. Bu kısımlardan birincisi nebâtî nefistir ve ‘üremesi, büyümesi ve beslenmesi açısından tabîî organik cismın ilk yetkinliği’ olarak tanımlanır. İkinci kısım hayvânî nefistir ve ‘tikelleri idraki ve iradî olarak hareket etmesi açısından tabîî organik cismın ilk yetkinliği’ şeklinde tanımlanır. Üçüncü kısım ise insanî nefistir

⁹¹⁹ Nefsin maddî bedenini oluşturan terkip için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabîyyât: el-Hayevân*, s. 189-191; İbn Sînâ, Tanrı'nın her canlıya ve o canlının her bir organına en uygun ve onun doğasıyla, işlevleriyle ve şartlarıyla en uygun mizacı vermiş olduğunu belirtmektedir. Filozof, bu düşüncesiyle Tanrı'nın inayetini işaret etmekte ve hatta bu konunun araştırılmasının gerçekte filozofların konusu olduğunu da ifade etmektedir. bk. İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, I, nşr. İdvâr el-Kaş, Beyrut 1993, s. 23; Tr. trc., *el-Kânûn fi't-tıb*, trc., Esin Kahya, Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1995, s. 12.

⁹²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'yyât: en-Nefs*, s. 39 vd.

⁹²¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'yyât: en-Nefs*, s. 12; a. mlf., *Risâle fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*, I, 56; a. mlf., *el-Hudûd*, s. 14; a. mlf., *İkinci Analitikler*, s. 129; a. mlf., *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 105.

⁹²² İbn Sînâ, nefis tanımında İshak b. Huneyn tarafından tashih edilmiş De Anima tercümesindeki entelekheiyi karşılamak için kullandığı “istikmâl” terimini değil de “kemâl” terimini kullanmayı tercih etmiştir. Bk. Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Cornell University Press, New York 2003, s. 114.

ve şu şekilde tanımlanır: ‘Fikrî ihtiyar ve istinbat sonucunda ortaya çıkan fiillerde bulunması ile tümel şeyleri idrak etmesi açısından tabîî organik cismin ilk yetkinliğidir’.”⁹²³

İbn Sînâ’nın, nefsin tanımında kemâl kavramını kullandığı görülmektedir. O, nefsin tanımında kullandığı yetkinlik manasına gelen kemâl terimiyle, nefsin daha üstün güçlerinin daha aşağıdaki güçlerle, birbirlerinin nedeni olarak nasıl ilişkiye girdiğini göstermek istemektedir. Çağdaş dönemde yapılan bir çalışmada yer alan yaklaşıma göre, filozof, bu tür yetkinlik kullanımını Yeni-Eflatuncu yetkinlik anlayışından esas almıştır. Ancak İbn Sînâ, nefsin bir bütün olarak bedenle ilişkisini açıklamak için Aristoteles’in daha özel yetkinlik kullanımını korumak istemektedir. Filozofun bu iki kullanımı arasındaki rekabet, daha ileri bir boyuttaki bir problemi beraberinde getirir. Bunlardan biri, sûretin ve yetkinliğin nasıl ilişkili olduğuna dair problemidir. Diğer ise birinci ve ikinci yetkinliğin nasıl ayırt edileceği ile ilişkilidir.⁹²⁴

Nefsin tanımında yer alan “yetkinlik (kemâl)” teriminin söz konusu bu kavrama delalet eden en iyi anlam olduğunu belirten İbn Sînâ, bu terimin, bütün yönleriyle nefsin türlerinin tamamını içerdiğini ve maddeden ayrı nefsin de, bu yetkinliğin dışında kalmayarak kapsamına girdiğini ifade etmektedir.⁹²⁵ Ayrıca İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Fi’n-nefs* adlı eserinde yetkinlikle ilgili şunları söylemektedir:

“Her sûret yetkinliktir ancak her yetkinlik sûret değildir. Bir kral şehrin yetkinliğidir ve kaptan da geminin yetkinliğidir. Ancak bu ikisi şehrin ya da geminin sûreti değildir. Yetkinliği olduğu şeyden bizzat ayrı olan yetkinlik türü, hakikatte, maddenin sahip olduğu ve maddede bulunan sûret değildir. Maddede bulunan sûret, ona tab’olunmuş ve onunla kaim olan sûrettir. Ancak türün yetkinliğine, türün sûreti denilmesi istilâh haline gelmiştir. Hakikatte, bir şeyin maddeye kıyasla sûret, toplama, yani madde-sûretin birleşmiş olduğu varlığa kıyasla gâye ve yetkinlik, hareket ettirmeye kıyasla da fail ilke ve hareket ettirici güç olması istilâhta yerleşen bir şeydir.”⁹²⁶

Bu pasajda görüldüğü üzere İbn Sînâ sûretin, maddeye bürünmüş bir nefis olduğu durumda kendisinde bulunduğu maddeyle ilişkili olduğunu, yetkinliğin ise türüyle yani “canlı” ya da “insanla” ilişkili bir durum olduğunu belirtmektedir.

⁹²³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ/Tabî’iyyât: en-Nefs*, s. 39-40; a. mlf., *Risâle fî Ma’rifeti’n-nefsi’n-nâtuka ve ahvâlihâ*, s. 57-58; a. mlf., *Kitâbü’n-Necât*, s. 197.

⁹²⁴ Robert Wisnovsky, *Avicenna’s Metaphysics in Context*, s. 116.

⁹²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ/Tabî’iyyât: en-Nefs*, s. 7.

⁹²⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ/Tabî’iyyât: en-Nefs*, s. 6-7.

İbn Sînâ, sûret ve yetkinlik arasındaki ilişkiyi kesin bir biçimde resmetme teşebbüsünde, Ammoniusçu sentezin erken dönem filozoflarını takip etmekle birlikte,⁹²⁷ o, sûret ve yetkinlik arasında açık bir şekilde ayırım yapmaktadır. Hatta *et-Ta'likât 'alâ havâşî Kitâbi'n-nefs li-Aristû* adlı eserinde İbn Sînâ, Doğuluların nefsin beden sûreti oluşunu onun bir “yetkinlik” oluşundan ayrı olmadığı, bilakis onun bir yetkinlik/istikmal oluşuyla aynı olduğu düşüncesinde olduklarını belirtmektedir. Konunun devamında İbn Sînâ, Aristoteles’in yetkinlik ile ilgili görüşlerine ilişkin şu pasaja yer vermektedir:

“Aristoteles, her ne kadar onun yetkinlik ve sûretle kastettiği şeyin mantıksal bir sonucu olsa da, ‘yetkinlik’ ile (bil’l-istikmâli) ‘sûretle’ kastettiği şeyden başka bir şeyi kastetmiştir. Çünkü bir şey ancak mevzûuna nispetle sûret olarak adlandırıldığı halde, yetkinlik olarak adlandırılan şey kendisiyle yetkin olunan her şeyle (ilâ küllî mâ yukmelu bihi) ilişkilidir. Mevzû ve madde onunla, yetkinlikle yetkinleşir. Ancak yetkinlik onların bir parçası değildir. Bir türün tabiatını elde eden bileşik de bazen onunla yetkinlikle yetkinleşir. Yetkinliğin, onun (bileşiğin) fiillerinin kendisinden kaynaklandığı parça olduğu bilinmektedir. Bu durumda yetkinlik sûret üzerinde bir etki sahibidir. Çünkü yetkinlik bir türün yetkinliğidir, sûret ise bir maddenin sûretidir. Madde, sûret ile sûretli olmuş olur, yetkinleşmiş olmaz.”⁹²⁸

İbn Sînâ, yetkinliğin bilkuvve olandan daha tam ve daha genel olduğunu söylemektedir. Yani yetkinlik sûretten daha tamdır. Çünkü yetkinlik, söz konusu bilkuvve olan tabiatla sûretten daha yakın bir ilişkiye sahiptir. Örneğin, insanın tabiatı, bilkuvve halindeki insana yani sadece madde olan insana işaret etmekten ziyade bilfiil insana, yani hem madde hem sûret olan insana işaret etmektedir. Zira yetkinlik madde/sûret bileşiğiyle ilişkilidir. Sûret, sadece maddeyle ilişkili bir durum iken yetkinlik, bulunduğu şeye ya içkin ya da aşkındır. Ayrıca filozofa göre, nefsi tanımlamak için kullanılan yetkinlik, sûretten daha iyi bir terimdir. Özellikle insanî nefis söz konusu olduğunda, nefsin yetkinlik olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.⁹²⁹ İbn Sînâ, beden yetkinliğinin bir ilke olabileceğini ya da bir ilkeyi takip edebileceğini söyler. Çünkü duyuyla algılama ve yer değiştirme canlı bedeninin bir yetkinliğidir. Nefis ise bunların, yani fiillerin ilkesidir. Bundan dolayı nefis, beden ilk yetkinliğidir.⁹³⁰

⁹²⁷ Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, s. 117.

⁹²⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât 'alâ havâşî Kitâbi'n-nefs li-Aristû*, s. 91; İbn Sînâ'nın doğululardan kimi kastettiği hakkında bk. Dimitri Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, Leiden 1988, s. 130-140.

⁹²⁹ İbn Sînâ, *Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*, s. 50-53, 54-55.

⁹³⁰ İbn Sînâ, *Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*, s. 55-56.

İbn Sînâ, nefsin tanımında bulunan yetkinliğin iki yönü olduğunu söylemektedir. Birinci yetkinlik (el-kemâlû'l-evvel) ve ikinci yetkinlik (el-kemâlû's-sânî). Nefsin ilk yetkinliği, fiillerin ilkesi olması açısından bizzat nefsin kendi varlığı, ikinci yetkinliği ise nefsin fiilleridir. Başka bir ifadeyle, birinci yetkinlik, bir türün kendisiyle bilfiil bir tür haline geldiği şeydir. Kılıç için şekil gibi. İkinci yetkinlik ise bir şeyin türüne tâbi olan fiil ve infiallerden herhangi bir durumdur. Kılıcın sahip olduğu kesme, insanın sahip olduğu temyiz, reviyeye, duyuyla idrak etme ve harekette olduğu gibi.⁹³¹

İbn Sînâ'nın nefs tanımındaki birinci kemâlin biçim olarak sûret olduğu düşünülürse, bu, nefsin gâyeliliğini vurgulamak anlamına gelir. Zira nefs, sadece daha önceki bir fiilden üreme neşet etmiş cevherî sûret değil, aynı zamanda ileri de gerçekleşecek fiiller için bir ilke, bir başlangıç noktasıdır. Gelecekteki fiiller için bir başlangıç noktası olma anlamında nefs ise cevher olarak sûretten ziyade biçim olarak sûrete benzer. Bu tıpkı, maddenin bazı işlevleri gerçekleştirecek bir yapıda düzenlenmesi gibidir. Ayrıca sûret, bu sûrete sahip olma durumuyla ilişki içerisinde ortaya çıkacak fiiller açısından bir başlangıç noktası olarak da görülebilir. Yani benim nefsim, nefsimle ilişkili olarak ortaya çıkan hareket etme, idrak, düşünme vb. gibi işlevler ve fiiller açısından bakıldığında onlar için bir başlangıç noktası olur. Benzer şekilde, başka bir örnekle açıklamak gerekirse, bir baltanın sûreti de, bu sûretle ilişkili olarak ortaya çıkan kırma gibi fiiller için bir başlangıç noktasıdır. Yani bu baltanın sûreti olmadan baltanın bir şeyi kırma fiilinin hiçbir şekilde gerçekleşmediği anlamına gelir. Dolayısıyla insan nefsinin sûreti de, yani onun karmaşık kabiliyetler yapısı olmadan da insanda, nefsin beslenme, büyüme, üreme, hareket etme, algılama, fiilde bulunma ve düşünme gibi fiilleri hiçbir şekilde gerçekleşmez.⁹³²

İbn Sînâ, birinci ve ikinci yetkinlik konusuna farklı eserlerinde ele alır. Buna göre, *en-Necât* adlı eserinde birinci ve ikinci yetkinlikten şu şekilde söz eder:

“Doğal cisimler, kendi zatlarını olduğu gibi, yetkinliklerini de ebedileştirmeye çalışırlar. Onların yetkinlikleri ya birinci yetkinliklerdir ki, bu yetkinlikler ortadan kalktığında yetkinliklerin kendisi için olduğu şey de ortadan kalkar; ya da ikinci yetkinliklerdir ki, bu yetkinliklerin ortadan kalkması yetkinliklerin kendisi için olduğu şeyin ortadan kalkmasını gerektirmez. Bunun yerine onun tam-var-oluş durumunun ortadan kalkmasına neden olur. Ayrık ilke bu ikinci yetkinliklerin varlığını, kendi zatıyla devam ettirmez. Bunun yerine cisimlere güçler yerleştirmek

⁹³¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'îyyât: en-Nefs*, s. 11; a. mlf., *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, s. 153.

⁹³² Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, s. 125.

sûretiyle devam ettirir ki, bu güçler ikinci yetkinlikleri ortaya çıkartan birinci yetkinlikler ve ilkelerdir. Doğal cisimlerin fiilleri, ikinci yetkinliklerden kaynaklanır ve aynı zamanda bu fiiller de söz konusu güçlerle ortaya çıkar.”⁹³³

Filozof, *et-Ta'likât* adlı eserinde de, birinci ve ikinci yetkinliği ayırtetmede başka bir yöntemden bahseder. Söz konusu eserinde İbn Sînâ, birinci ve ikinci yetkinlik ayrımını, bir şeyin varlığı için gerekli olan şeyle bir şeyin varlığı için fazlalık olan şey arasındaki ayırım üzerine kurmaktadır. Eserinde mezkûr konuyu şu şekilde izah eder:

“Tanrı, her şeye varlığından ve varlığının bekasında ihtiyaç duyduğu şeyi verdiği kadar, varlığında ve bekasında ihtiyaç duymadığı şeyi de verir. Örneğin insana, hikmeti ve hey'et (astronomi) bilgisini vermiştir. Oysa insan varlığının bekasında ve varlığında astronomi bilgisine ihtiyaç duymaz. Şüphesiz insanın varlığında ihtiyaç duyduğu şey ilk yetkinliktir. Diğerleri ise ikinci yetkinliklerdir.”⁹³⁴

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, nefsin iki tür yetkinliğinden bahsetmektedir. Her ne kadar farklı eserlerinde birinci ve ikinci yetkinliği çeşitli şekillerde vurgulamış olsa da filozofun nefs tanımında birinci yetkinliğin nefsin ve nefsin güçlerinin varlığı, ikinci yetkinliğin de nefsin fiilleri olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ, nefs tanımında, Aristoteles'te olduğu gibi birinci ve ikinci yetkinlikten söz eder. Ancak burada birinci ve ikinci yetkinlik nasıl ayırtedilecektir? İbn Sînâ eserinde, insanın varlığında ihtiyaç duyduğu şeyi birinci yetkinlik, diğerlerinin ise ikinci yetkinlik olduğunu belirtmektedir. Robert Wisnovsky ise asıl önemli olanın İbn Sînâ'nın birinci ve ikinci yetkinliği ayırırken kullandığı farklı yolların onun düşüncesinde bir gelişme veya ilerleme yansıtıp yansıtmadığı konusunda olduğunu söylemektedir. Buradan hareketle o, filozofun eserlerini dönemlere göre ayırmakta ve İbn Sînâ'nın farklı dönemlerde yazdığı eserlerin nefs konusunu ele alırken kronolojik olarak farklı dönemlerde yazdığı eserlerinde birinden diğerine doğru doktrinel bir gelişme olmadığı görüşündedir. Ancak bununla birlikte nefsteki birinci ve ikinci yetkinlik ayrımının en temel ve kesin bir biçimde bulunduğu eserin *en-Necât* olduğu görüşündedir. *et-Ta'likât*'taki ayrımın ise sadece biraz dinî terimlerle yeniden ifade edilişi şeklinde olduğunu söylemektedir.⁹³⁵ Her ne kadar Wisnovsky, İbn Sînâ'nın nefs tanımındaki birinci ve ikinci yetkinlik düşüncesinin en güzel ayrımının *en-Necât* adlı eserinde

⁹³³ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 136-137.

⁹³⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 21.

⁹³⁵ Bk. Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, s. 123-127.

olduğunu söylemiş olsa da filozofun *en-Necât*'taki tanımını *eş-Şifâ* külliyyatının nefisle ilgili kitabındaki tanımla aynı olduğunu söylemek durumundayız.

Aristoteles'te olduğu gibi, İbn Sînâ da nefsin bedene, onun sûreti, faili ve gâyesi olarak neden olduğunu düşünmektedir. Yani o, nefsi bedenın gâyesi olarak görmektedir (inne'n-nefse hiye gâyetün).⁹³⁶ Filozof, yetkinliğı gâye nedenle ilişkilendirir. Buna göre, bir taraftan, nefsin bedenın yetkinliğı olduğu; nefsin bedenın sûret, fail ve gâye olarak nedeni olduğu göz önüne alındığında; bir yetkinlik, eseriyle sûret, fail ya da gâye olarak veya da bu üçüyle birlikte ilişki kurulabilir. Diğer yandan da gâyenin ve yetkinliğın açıkça birbirine bağlanmasında; yetkinlik hakkında konuşulduğunda gâye neden hakkında konuşulmuş olacaktır.⁹³⁷ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın nefis tanımında da ortaya çıkmaktadır ki, nefis bedenın cevherî sûretidir ve bu anlamıyla nefis beden için gâye konumundadır. Ayrıca nefis, yükselişin bir ögesi olarak bedenın gâye nedenidir ve beden için yetkinlik kazanışının amacıdır. Bundan dolayı da nefis, bedenden aşkındır. Ancak İbn Sînâ nebatî ve hayvanî nefsin cisimlerinde içkin olduğu düşüncesindedir. İnsanî nefsin diğer nefslerden farkı ise onun içinde bir yönüyle gâye neden olan nazarî akıl gücünü barındırmasıdır. Bu düşüncesiyle de İbn Sînâ, nefsin bir yönüyle gâye, yani yetkinlik olduğunu bir yönüyle de gâyeye, yani yetkinliğe sahip olduğunu belirtmektedir.⁹³⁸

Gâye/yetkinlik, nefis-beden ilişkisinde olduğu kadar nefsin sahip olduğu güçler arasında da oldukça önemlidir. Zira nefsin sahip olduğu her gücün kendi altında bulunan diğer güçle ilişkisi gâye neden ile gâye nedenin eseri arasındaki ilişki gibidir. Başka bir ifadeyle, nefsin sahip olduğu bir güç, daha aşağıdaki gücü kullanır. Yani gâye nedeni elde etmek üzere nefis, bedeni kullanır. İbn Sînâ, bir gücün diğer bir gücü kullanmasını farklı örnekler vererek açıklar. Örneğın, nazarî akıl, Faal Akıl'la ittisal kurmak veya bireysel ölümsüzlüğü elde etmek için amelî akıl gücünü kullanır. Başka bir ifadeyle, tikel hayvanî nefisler, türleri aracılığıyla ölümsüzlüğü elde etme amacıyla kendi nebatî üreme güçlerini kullanırken, insanî nefis de bireysel ölümsüzlüğü elde

⁹³⁶ İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 129; a. mlf., *et-Ta'likât*, s. 63, 64.

⁹³⁷ Bk. İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 129.

⁹³⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 63-64; İbn Sînâ'nın nefsi gâye olarak değerlendirmesi benzer şekilde Aristoteles'te de vardır. Zira o, nefsi amaç olarak değerlendirmektedir. Bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 415^b, s. 85; benzer görüş daha sonraki Aristoteles şarihlerinde de görülmektedir. Bk. Simplicius, *On Aristotle's on the Soul*, 1.1-2.4, İng. trc. J. O. Urson, Cornell University Press, New York 1995, 402^{a4}, 21-22.

etmek amacıyla kendi hayvanî hareket etme ve hissî idrak güçlerini kullanır.⁹³⁹ Ancak burada özellikle insanî nefsin diğer nebatî ve hayvanî nefisten farklı olduğunun vurgulanması gerekir. Zira insanî nefis, sahip olduğu nazarî akıl sayesinde nefsin diğer güçleri için gâye neden konumundadır. Yani insanî nefis, kendi içinde aynı zamanda gâye nedeni de içerir. Çünkü insanî nefis, nazarî akıl sayesinde Faal Akıl'la ittisal kurar ve bu ittisal ile nazarî akıl Faal Akıl'la tür bakımından bir ve aynı olur. Bunun neticesinde de nazarî akıl, diğer güçler için gâye neden olur.⁹⁴⁰ Dolayısıyla nebatî ve hayvanî nefis, kendi türleri içinde fail ve gâye neden olsalar da onlar hiçbir şekilde gâye neden olarak işlev görmezler. Buna karşılık insanî nefis ise sahip olduğu nazarî akıl gücü sayesinde gâye nedeni de kendi içinde barındırır. Fakat burada akıl gücünün hissî idrâk gücünü ne zamana kadar kullanmış olduğunun belirlenmesi yerinde olacaktır. Zira İbn Sînâ'ya göre, akıl gücünün hissî güçlere yönelmesi ilk başlarda olur, sonraları ise az olur. Yani insanî nefis, gerçek anlamda yetkinleşip (kemâl) güçlenince kendine özgü fiilleriyle baş başa kalır. Bu mertebeye gelmiş olan insanî nefsin hissî idrâk güçlerine yönelmesi, onun asıl amacı olan gerçek mutluluk/es-saâdetü'l-kusvâ'ya ulaşmaktan alıkoyar. Dolayısıyla insanî nefis için başlangıçta ihtiyaç duyduğu hissî idrak güçleri, nefsin kendi ferdî yetkinliğini kazandıktan sonra yetkinliğin gerektirdiği işleri yapmaktan alıkoyar.⁹⁴¹

Nefsin güçleri arasında güçlü bir hiyerarşik bir düzenin varlığından söz eden İbn Sînâ, bunlar arasındaki ilişkiyi, yönetici-yönetilen, efendi-hizmetkâr ilişkisi şeklinde de ifade etmektedir. Aristoteles'te olduğu gibi, nefsi nebati, hayvanî ve insanî olmak üzere üçe ayıran İbn Sînâ, insan söz konusu olduğunda bu güçlerin hepsinin tek bir nefste toplandığını belirtmektedir. Bununla birlikte filozof, bir beden için bir tek nefsin varlığından da söz etmektedir. Zira ona göre, her ne kadar hayvanî nefis, nebatî nefsin güçlerine sahip olsa veya insanî nefis, nebatî ve hayvanî nefsin güçlerine sahip olsa da insanda insanî nefsin yanı sıra bir de gerçek anlamda hayvanî nefsin varlığı söz konusu değildir. Çünkü insanî nefis için hayvanî nefsin güçleri, yine hayvanî nefis için de nebatî

⁹³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'îyyât: en-Nefs*, s. 50; a. mlf., *et-Ta'likât*, s. 176.

⁹⁴⁰ İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*, s. 66; a. mlf., *et-Ta'likât*, s. 63.

⁹⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'îyyât: en-Nefs*, s. 208-209; ayrıca bk. Ali Durusoy, *a.g.e.*, s. 177.

nefsin güçleri mecâzî manadadır. Dolayısıyla bir beden için sadece bir tek nefsin varlığı söz konusudur.⁹⁴²

İbn Sînâ, nebatî, hayvanî ve insanî şeklinde üç kısma ayırdığı nefsin, nebatî güçlerini, beslenme (el-kuvvetü'l-gâziye), büyüme (el-kuvvetü'n-nâmiyye) ve üreme (el-kuvvetü'l-müvellide) gücü şeklinde zikreder. Nefsin bu güçleri, nefsin beslenmeyle varlığının devam ettirilmesini ve büyümesini sağlamakla birlikte, benzer bir varlığın üremesiyle de türün devamının sağlanmasının kaynağıdır.⁹⁴³ İbn Sînâ'ya göre, nebatî nefsin güçleri olan mezkûr güçlerden üreme gücünün diğer güçlere oranla farklı bir etkinliği söz konusudur. Zira beslenme ve büyüme güçleri, yeni doğacak ferдин sûretinin meydana gelmesi için gereklidir. Ancak maddeye sûret veren ise üreme gücüdür. Dolayısıyla beslenme ve büyüme gücünün gâyesi üreme gücünün etkinliğine yöneliktir. Şu halde üreme gücü, beslenme ve büyüme güçlerinin gâye nedeni olarak bir öncelik hakkına sahiptir.⁹⁴⁴

İbn Sînâ, hayvanî nefsin güçlerinin ise muharrike ve müdrike olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Filozof hayvanî nefsin müdrike gücünün güçlerinin de dış ve iç idrak güçleri olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade etmektedir. Buna göre, dış duyular, diğer adıyla beş duyu (dokunma, tad alma, koku alma, işitme ve görme), onlar için merkez olan “ortak duyu”da birleşirler. Ortak duyudan sonra ise iç idrak güçleri (el-kuvâ'l-müdriketü'l-bâtına) gelir. Dış duyularda olduğu gibi, iç idrak güçlerinin her birinin de bir görevi vardır. Buna göre, ortak duyu, beş duyunun birleştiği merkez ve duyunun kendisinde gerçekleştiği güçtür. Hayâl ve musavvire gücü (el-kuvvetü'l-hayâliyye ve'l-musavvire), ortak duyunun idrak ettiği sûreti koruyan güç olurken, mütehayyile ve müfekkire gücü de (el-kuvvetü'l-mütehayyile ve'l-müfekkire), hayal ve musavvire güçlerinde bulunan sûretleri vehme ve akla sunar. Vehim gücü (el-kuvvetü'l-vehmiyye) ise mütehayyile gücünün kendisine sunduğu sûretler hakkında tikel hükümler verir. İç idrak gücü olan belleme ve hatırlama gücü de (el-kuvvetü'l-hâfıza ve'z-zâkire) vehim gücünün vermiş olduğu tikel hükümleri gerektiğinde hatırlamak üzere saklar.⁹⁴⁵

⁹⁴² İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'iyât: en-Nefs*, s. 37; Ali Durusoy, *a.g.e.*, s. 49.

⁹⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'iyât: en-Nefs*, s. 40-41, 52-57; a. mlf., *Uyûnu'l-hikme*, s. 35; a. mlf., *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, s. 156-157.

⁹⁴⁴ İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, s. 157; Ali Durusoy, *a.g.e.*, s. 116.

⁹⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'iyât: en-Nefs*, s. 165; a. mlf., *Uyûnu'l-hikme*, s. 35-36; yapılan bir değerlendirmeye göre iç idrak güçleri, Aristoteles'in nefsin akletme öncesinde bulunan ancak görme, duyma, tatma, koklama ve dokunma şeklindeki dış idrak güçlerinin işlevleri olarak açıklanamayan

İbn Sînâ'ya göre iç idrak güçlerinin her birinin yeri, beynin farklı karıncıklarıdır. Bu güçler, gerçekte tek bir güçtür. Ancak filozofa göre bu güçler, farklı işlevlerinden dolayı değişik şekilde isimlendirilmektedir. Filozof, idrake konu olan nesnelerin iki farklı türü olduğunu düşünmektedir ve bundan dolayı da dış idrak güçlerinden ayrı olarak, iç idrak kuvvelerini kabul etmektedir. Zira ona göre, idrake konu olan nesnelerin hem beş duyuya ve bazı iç idrak kuvvelerine konu olan duyulur sûretleri hem de maddî veya duyulur olmayan, ancak bir şekilde sûrete eşlik eden özellikleri vardır. Filozof, nesnelerin maddî veya duyulur olmayan, ancak sûrete eşlik eden özelliğine kurda karşı koyunda mevcut olan düşmanlık iç güdüsünü örnek olarak vermektedir.⁹⁴⁶ Dolayısıyla filozofun düşüncesine göre, gerek dış gerekse iç idrak güçlerinin her birinin farklı işlevleri vardır. Ancak İbn Sînâ, hayvanî güçler olarak adlandırdığı dış ve iç idrak güçlerinin hepsinin bedende gerçekleştiğini ve ancak fiile çıktıkları kadar var olduğunu vurgulamaktadır. Zira bu güçler, fiile çıkmakta bedene bağımlıdır ve nefis bedenden ayrıldığında ise yok olacaktırlar.⁹⁴⁷

İbn Sînâ, nefsin hissî idrak güçlerinin yanı sıra aklî idrak güçlerine de sahip olduğunu belirtir. O, sadece insanî nefsin sahip olduğu aklî idrak güçlerini nazarî ve amelî akıl gücü şeklinde ikiye ayırır. Filozofa göre insanî nefis, sahip olduğu nazarî ve amelî akıl gücü sayesinde hem fizik hem de metafizik âlemle irtibat içersindedir. İnsanî nefsin metafizik âlemle ilişkisinden bilgiler, fizik âlemle ilişkisinden de ahlâk ortaya çıkar. Nefsin metafizik âlemle olan ilişkisini nazarî, fizik âlemle olan ilişkisini de amelî akıl gücü düzenler.⁹⁴⁸ İnsanî nefsin sahip olduğu aklî idrak güçlerinin kendi içinde bir hiyerarşi oluşturduğunu belirten İbn Sînâ, nazarî aklın da maddî akıldan başlayarak akıllar silsilesinin en tepesinde bulunan müstefâd/kudsî aklın bulunduğu bir güçler hiyerarşisi oluşturduğunu ifade eder. Dolayısıyla akıllar hiyerarşisinin en alt tabakasını maddî akıl oluştururken en son mertebede müstefâd/kutsî akıl bulunmaktadır. İbn Sînâ, söz konusu bu akıllar hiyerarşisinde, müstefâd/kutsî aklın küllî akla (el-gâyetü'l-kusvâ),

güçlerine ilişkin açıklama ve sistemleştirme çabası olmakla birlikte, Galen'den gelen fizyoloji alanındaki sonraki dönem Yunanca gelenekteki birtakım gelişmelere de dayanmaktadır. Zira iç idrak güçleri tıpkı dış idrak güçlerinde olduğu gibi, bir organa ihtiyaç duymaktadır ki bu organ, Galen'e göre beyin, Aristoteles'e göre de kalp olmaktadır. Fakat iç idrak güçlerini gerçek anlamda ele alınışı İbn Sînâ ile olmuştur. Bk. Deborah L. Black, "Psikoloji: Nefs ve Akıl", *İslâm Felsefesine Giriş*, nşr. Peter Adamson-Richard C. Taylor, trc., M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 344.

⁹⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'îyyât: en-Nefs*, s. 43.

⁹⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'îyyât: en-Nefs*, s. 201.

⁹⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'îyyât: en-Nefs*, s. 45-49; a. mlf., *Uyûnu'l-hikme*, s. 42.

bi'l-meleke aklın bi'l-fiil akla, maddî aklın da bi'l-meleke akla hizmetkâr konumunda olduğunu zikretmektedir. Nefsin metafizik yönünü oluşturan nazarî aklın yönetiminde nefsin fizik âlemle ilişkisini düzenleyen amelî akıl bulunmaktadır. Burada amelî akıl, nazarî aklın maddîden müstefâda kadar olan bütün aşamaları açısından hizmetkâr konumundadır. Amelî aklın bu şekilde hizmetkâr konumunda bulunmasının nedeni, nefsin bedenle ilişkisinin amacı olan nazarî aklın mükemmelliğe ulaşması ve her türlü maddîlikten arınmasıdır (tezkiye). Nefsin fizik âlemle ilişkisini düzenleyen amelî akıl ise bedenin diğer güçlerinin reisi konumdadır.⁹⁴⁹ Çünkü amelî akıl gücü, hem nefsin bedenle arasındaki ilişkiyi düzenleme (tanzîm) yeteneğinin hem de bedende ve bedenle gerçekleşen bütün güç ve fiillerin kaynağıdır. Bundan dolayı da bedenin yöneticisi amelî akıl gücüdür.⁹⁵⁰ Fakat burada filozof, gerek amelî akıl gerekse nazarî akıl gücünün nefsin yetkinliği göz önüne alındığında her ikisinin de maddî (heyûlânî) akıl konumunda bulunduklarına dikkat çekmektedir. Nazarî ve amelî akıl gücü, söz konusu bu konumunda fiillerini yetkinleştirmek için ilkelerine başvurduklarında, yani nazarî akıl ilk öncüllerine, amelî akıl da meşhur öncüllerine yöneldiklerinde o zaman her ikisi de bi'l-meleke akıl konumuna yükselirler. Daha sonra da her bir akıl için kazanılmış (mükteseb) yetkinlik konumu gerçekleşmektedir.⁹⁵¹

İbn Sînâ, insanî nefsin aklî varlıkları bilerek, kendi varlığını yetkinleştirme arzusunun (şevk) onun yaratılışından olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca nefsin güçlerinden herhangi birine daha üstün bir güç eklendiğinde daha üstün gücün eklenmesiyle nefis biraz daha yetkin hale gelir. Bu hiyerarşi, nebatî nefsten başlayarak insanî nefsin aklî bilmesine ve Faal Akıl'la ittisal kurmasına kadar devam eder. Böylece insanî nefis, Faal Akıl'la ittisal kurarak türü için kendi kemâlîni gerçekleştirir.⁹⁵² Ancak İbn Sînâ'nın nefsin güçlerinin olmasını Tanrı'nın hikmetine bağladığı vurgulanmalıdır. Zira filozof, *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye* adlı eserinde nefsin güçlerinin ve mezkûr güçler arasındaki hiyerarşinin Tanrı'nın inayetinin eseri olduğunu ifade etmektedir.⁹⁵³

⁹⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ/Tabî'îyyât: en-Nefs*, s. 50; krş a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 206-207; a. mlf., *Fi'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*, s. 67-68.

⁹⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ/Tabî'îyyât: en-Nefs*, s. 205.

⁹⁵¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ/Tabî'îyyât: en-Nefs*, s. 209.

⁹⁵² İbn Sînâ, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, İstanbul 1953, s. 14-15; Tr. trc., s. 85-87.

⁹⁵³ İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, s. 157.

Sonuç olarak nefis, kendi olmaklığı bakımından doğal cismin bir sûreti ve yetkinliğidir. Nefsin bu yetkinliği doğal cismin ilişkinlerindendir ve başkasında bulunması mümkün değildir. Nefis, nebatî, hayvanî ve insanî nefis şeklinde üçe ayrılmakta ve her türün kendine özgü birtakım güçleri bulunmaktadır. Ancak teleolojik bakımdan nefsin güçleri arasında bir hiyerarşi ve gâyelilik mevcuttur. Zira nefsin, özellikle de insanî nefsin sahip olduğu güçlerden her biri kendisine bir üst güç eklendiğinde o gücün kuvveti de kendisine eklemiş ve daha yetkin bir duruma gelmiş olmaktadır. Dolayısıyla filozofun teleolojik sistemine göre, tabiî cismin ilk yetkinliği olan nefis, kendisine bir üst güç eklenmek sûretiyle nihayetinde Faal Akıl'la ittisal kurmakta ve kendi ferdiyetini kazanmaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İBN SİNA'NIN AHLÂK VE SİYASET FELSEFESİNDE
TELEOLOJİ

İbn Sînâ, “hikmet”, “ulûm” ve “felsefe” terimleriyle ifade ettiği ilimleri (el-ulûmî'l-hikemiyye/felsefîyye/akliyye) nazârî (teorik) ve amelî (pratik) olarak iki kısma ayırmaktadır. Filozof, *eş-Şîfâ*’nın “*Giriş (el-Medhal)*” bölümü, *İlahiyat* kitabı ve *Uyûnu'l-Hikme* gibi, pek çok eserinde ilimler sınıflamasıyla ilgili bilgiler vermekle birlikte, özellikle konuyla ilgili olarak *fî Aksâmi'l-ulûmî'l-akliyye*⁹⁵⁴ adlı eserini hasretmiştir.

Filozof, *eş-Şîfâ* külliyyatının *Giriş (Medhal)* kitabında, “insanın bilme gücü ölçüsünce bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olmasıdır”⁹⁵⁵ şeklinde tanımladığı felsefeyi, diğer adıyla hikmeti nazârî (teorik) ve amelî (pratik) olarak ikiye ayırmaktadır. Ayrıca eşyayı da ya varlığı bizim seçme (ihtiyar) ve fiilimizle olmayan, mevcut şeylerdir; ya da varlığı bizim seçme ve fiilimizle olan şeyle’dir, şeklinde iki kısma ayıran⁹⁵⁶ İbn Sînâ, birinci kısımdaki şeylerin bilgisine nazârî (teorik) felsefe adını vermektedir. Buna göre, nazârî (teorik) felsefe salt bilmeye yöneliktir ve gâyesi de nefsin nazârî (teorik) gücünün yetkinliğini kazanmasıdır. İkinci kısımdaki şeylerin bilgisine ise amelî (pratik) felsefe adı verilmektedir. Amelî (pratik) felsefenin gâyesi ise amel hakkındaki düşünceyi bilmektir.⁹⁵⁷ Başka bir ifadeyle filozofa göre, nazârî (teorik) felsefenin amacı doğruyu (hak) bilmek, amelî (pratik) felsefenin gâyesi ise iyiyi (hayr) bilmektir.⁹⁵⁸

Burada konumuzla ilgili olarak üzerinde duracağımız amelî (pratik) felsefeyi İbn Sînâ, geleneksel üçlü tasnife bağlı kalarak kısımlara ayırmaktadır. Bunlar ise Ahlak, Ev idaresi/Ekonomi ve Siyasettir.⁹⁵⁹

Genel itibarıyla amelî (pratik) felsefeyi bu şekilde tasnif eden İbn Sînâ, öncelikle beşeri yönetimin (tedbîr) kişiye ve topluma özel yönü olduğunu ifade ettikten sonra tek

⁹⁵⁴ İbn Sînâ, *Risâle fî aksâmi'l-ulûmî'l-Akliyye*, s. 261-272; İbn Sînâ’nın bu eseri hakkında yapılmış bir çalışma için bkz. Halide Yenen, “İbn Sînâ’da İlimler Tasnifi ve Risâle fî Aksâm el-Hikme”, *Kutadgubilig*, Sayı XIV, (Ekim 2008), s. 61-95; ayrıca filozofun ilimler sınıflaması hakkında detaylı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 152-153.

⁹⁵⁵ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş, Medhal*, nşr. ve trc., Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 5.

⁹⁵⁶ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş, Medhal*, s. 5.

⁹⁵⁷ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş, Medhal*, s. 5; a. mlf., *Metafizik*, I, 2; a. mlf., *Uyûnu'l-Hikme*, s. 16; a. mlf., *Risâle fî aksâmi'l-ulûmî'l-Akliyye*, s. 262.

⁹⁵⁸ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş, Medhal*, s. 7; a. mlf., *Risâle fî aksâmi'l-ulûmî'l-Akliyye*, s. 262.

⁹⁵⁹ İbn Sînâ, *Risâle fî aksâmi'l-ulûmî'l-Akliyye*, s. 263; a. mlf., *Mantiğa Giriş, Medhal*, s. 7; a. mlf., *Uyûnu'l-Hikme*, s. 16.

tek bu üç alanın konularını ve amaçlarını inceler.⁹⁶⁰ Buna göre, amelî (pratik) felsefenin birinci kısmında ahlâk incelenir ki, bu bölümde dünya ve ahiret hayatında mutlu olunabilmesi için insana özgü durumların nasıl olması gerektiği araştırılmaktadır.⁹⁶¹ İbn Sînâ, *eş-Şifa*’da ahlâk ilmini (el-ilmü’l-ahlâk), “tek bir kişinin nefsinin tezkiyesindeki hâlini tanzim eden ilim” şeklinde tanımlar.⁹⁶² *Uyûnu’l-Hikme*’de ise “nefsin tezkiyesi için reziletlerin ve onlardan nasıl korunacağının bilinmesini sağlayan” ilim şeklinde tanımlayarak ahlâkı, el-hikmetü’l-hulkiyye olarak isimlendirir.⁹⁶³ Filozof, ahlâkla ilgili temel başvuru kaynağı olarak, Aristoteles’in *Nikhomakhos’a Ahlâk* adlı eserini zikreder.⁹⁶⁴

Pratik felsefenin ikinci kısmını ise insanın eylemlerinin toplumsal ayağı olan aile ve şehir düzeni (tedbîr) konusu oluşturur. Filozof, insan eylemlerinin toplumsal boyutunu aile ve şehir şeklinde iki düzeyde ele alır. Bunlardan birincisinde, yani aile yönetiminde (tedbîr), insanın kendisi, eşi, çocuğu ve hizmetçisi arasındaki müşterek ilişkileri ve bu ilişkilerde mutluluğu kazanmayı mümkün kılacak düzeni inceler. İbn Sînâ, eserinde konuyla ilgili olarak Bryson’un *Ev İdaresi (Tedbîru’l-menzil) Üzerine* adlı eserinden söz eder.⁹⁶⁵ Ahlâkla ilgili kısımda olduğu gibi, İbn Sînâ’nın, ev idaresi/ekonomi (tedbîru’l-menzil) ile ilgili olarak farklı eserlerinde değişik şekillerde ifadeler kullandığı dikkat çekmektedir. Buna göre, *eş-Şifa: el-Medhal*’de tedbîru’l-menzil, “insanın özel ortak yaşamını düzenleyen görüşleri belirleyen ilim”⁹⁶⁶ şeklinde bir tanım getirirken, *Uyûnu’l-Hikme*’de el-hikmetü’l-menziliyyeyi “ev halkı (eşler,

⁹⁶⁰ İbn Sînâ, *Risâle fî aksâmi’l-ulûmi’l-Akliyye*, 264.

⁹⁶¹ İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâmi’l-ulûmi’l-akliyye*, 263.

⁹⁶² İbn Sînâ, *Mantığa Giriş, Medhal*, s. 7.

⁹⁶³ İbn Sînâ, *Uyûnu’l-Hikme*, s. 16.

⁹⁶⁴ İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâmi’l-ulûmi’l-akliyye*, 263; daha sonra da ele alacağımız üzere İbn Sînâ’nın ahlâk düşüncesi teleolojik ahlâktır. Dolayısıyla filozofun burada Aristoteles’in eserini zikretmiş olması rastlantı değildir. Zira Aristoteles’in ahlâkî düşüncesin teleolojiktir ve temel karakteristiği mutluluğu elde etmektir. Aristoteles, ahlâkla ilgili eserlerinde insanın yöneldiği gayeyi ve söz konusu bu gayeye ulaştıracak vasıtaları incelemektedir. Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, trc., Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997; a. mlf., *Eudemos’a Etik*, trc., Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1999.

⁹⁶⁵ İbn Sînâ, *Risâle fî aksâmi’l-ulûmi’l-akliyye*, s. 264.

⁹⁶⁶ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş, Medhal*, s. 7.

çocuklar, hizmetliler) arasında olması gereken işbirliğini öğreten ilim”⁹⁶⁷ olarak tanımlamaktadır.⁹⁶⁸

İnsanın toplumsal boyutunun incelendiği amelî (pratik) felsefenin üçüncü kısmında da genel olarak şehir düzeyindeki topluluklar incelenmektedir.⁹⁶⁹ Aşağıda da ele alacağımız üzere İbn Sînâ, eserinde söz konusu bu ilmin kapsamına giren konuları, siyasî rejimler (es-siyâsât), yönetici türleri (er-riyâsât), erdemli ve düşük (redî’) şehir topluluklarının çeşitleri ve bunların tam olarak gerçekleşme şekli, yok oluşlarının sebepleri, birbirlerine nasıl dönüştükleri şeklinde zikretmektedir. Ayrıca İbn Sînâ, üçüncü kısmı, yönetim ve nübüvvet şeklinde iki kısma ayırmaktadır.⁹⁷⁰ Fakat bu kısmı aşağıda detaylı olarak inceleyeceğimizden dolayı tekrara düşmemek amacıyla burada sadece işaret etmekle iktifa ediyoruz.

Hikmeti, nazarî (teorik) ve amelî (pratik) şeklinde iki kısma ayıran İbn Sînâ’nın ilimler sınıflamasında teleolojik bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Fakat filozofun eserleri incelendiğinde onun daha çok teorik felsefe hakkında fikirler ileri sürdüğü ve pratik felsefe ile ilgili olarak da suskun olduğu kanaati uyanmaktadır. Filozof, pratik felsefe ile ilgili ve özellikle de ahlâk ve siyaset alanına dair müstakil bir eser yazacağını söylemekte ve *eş-Şifâ*’nın *el-İlahiyyât* kitabında bu konularla ilgili sadece özet diyebileceğimiz bilgiler vermektedir. Ancak yine de filozof, *el-İlahiyyât*’ta amelî felsefeye ilişkin temek yaklaşımını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte filozofun sistemi incelendiğinde ahlâk ve siyaset ilminin özü bakımından ilâhî ilimden sonra olması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Zira ahlâk ve siyaset ilimleri, ilâhî bilimin insanî tezahürleri, dolayısıyla onun pratik delili konumundadır. Bu bakımdan da söz konusu bilimler, insan türü için geçerli olan ilâhî inayeti ve vahyin hakikatini de ispatlamaktadırlar.⁹⁷¹ Filozofun sisteminde amelî felsefe ile ilgili ilimler başka bir

⁹⁶⁷ İbn Sînâ, *Uyûnu’l-Hikme*, s. 16.

⁹⁶⁸ İbn Sînâ, ayrıca tedbîru’l-menâzil ile ilgili *eş-Şifâ*’nın *el-İlahiyyât* kitabının onuncu makalesinde özet bilgiler vermekle birlikte, *fî’s-Siyâseti’l-Menziliyye* adlı eserinde daha detaylı bir şekilde ele almaktadır. Ev idaresi konusunda filozof, aile bireylerini, çocukları ve aileye dahil olan hizmetçileri ayrı başlıklar halinde incelemektedir. Bkz. İbn Sînâ, *fî’s-Siyâseti’l-Menziliyye*, *el-Mezhebü’t-terbevi’inde İbn Sînâ min hilâli felsefetihi’l-‘ameliyye* içinde, nşr. Abdülemir Şemseddin, Beyrut: 1988, s. 232-260.

⁹⁶⁹ İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâmi’l-ulûmi’l-akliyye*, s. 107; a. mlf., *Uyûnu’l-Hikme*, s. 16; a. mlf., *Mantığa Giriş, Medhal*, s. 7.

⁹⁷⁰ İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâmi’l-ulûmi’l-akliyye*, s. 264.

⁹⁷¹ Charles E. Butterworth, “Ahlâk ve Siyaset Felsefesi”, *İslam Felsefesine Giriş*, trc., M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 310.

açıdan metafiziğin konuları içine girmektedir. Zira ideal bir toplumda kanunları koyan nübüvvet makamıdır. Bu bakımdan Tanrı'nın ilahî inayeti evrenin en küçük parçasına kadar etki etmektedir. İnsan da beşer olarak toplum halinde yaşar. İnsanın ideal siyasî teşkilat kurması da ilâhî kanunlara uyması ve Tanrı'nın iyiliğine ulaşmaya çalışması ile mümkün olur.⁹⁷²

İbn Sînâ'nın teorik felsefeye yönelik görüşlerinde olduğu gibi, pratik felsefeyle ilgili düşünceleri çağdaş dönemde henüz çok fazla ilgi görmemiştir. Bunun sebebi olarak filozofun amelî hikmetle ilgili müstakil bir çalışmasının olmaması gösterilmeye çalışılmaktadır. Ancak filozofun sistemi incelendiğinde gerek nazarî gerekse amelî hikmetin bir bütün olarak sistemin ayrılmaz parçaları şeklinde olduğu görülür. Bundan dolayı filozofun amelî hikmete dair çalışmalarının önemsiz olduğunu söyleyen birtakım düşünörlere katılmak mümkün değildir.⁹⁷³

Bütün felsefesinde olduğu gibi amelî felsefenin kendi içinde de teleolojik bir yaklaşım sergileyen İbn Sînâ'nın söz konusu alanla ilgili düşüncelerini üç ayrı başlık halinde ele almayı tercih ettik. Bu yüzden öncelikle ahlâk, siyaset ve nübüvvet konularının teleolojiyle ilişkisini inceleyip, son olarak da kozmolojik sistemde çok önemli bir konumda bulunan nübüvvetin toplumsal ve bireysel insanın kemâli için gerekliliği üzerinde duracağız.

1. Ahlâkî Kavramların Teleolojik Boyutu

Ahlâk öğretileri en genel anlamda, gâye-güdücü (teleolojik) ve gâye-güdücü olmayan (deontolojik) ahlâk şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Ödev ahlâkı olarak da bilinen gâye-güdücü olmayan ahlâk, Immanuel Kant'ın (1724-1804) geliştirdiği ve daha çok

⁹⁷² Erwin I. J. Rosenthal, "İbn Sînâ: The Synthesis", *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge 1958, s. 143-157; Tr. trc. Ali Çaksu, "İbn Sînâ: Sentez", *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, İstanbul 1996, s. 216.

⁹⁷³ İbn Sînâ'nın siyaset ve ahlâkla ilgili çalışmalarının önemsiz olduğunu söyleyen Macid Fahrî'nin eserinde ifade ettiği şu ifadelerine katılmadığımızı belirtmemiz gerekir. Ona göre İbn Sînâ, "Siyaset ve ahlâk felsefesine karşı ciddi bir alaka göstermemiş; onun siyaset ve ahlâk katkısı diğerleriyle karşılaştırıldığında hemen hemen yok mesabesindedir." Bk. Macid Fahrî, *İslam Ahlâk Teorileri*, trc., Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s. 125; İbn Sînâ'nın amelî hikmete dair görüşlerinin şimdiye kadar çalışılmamış olmasının muhtemelen söz konusu ön yargıya dayandığı kanaatindeyiz. Zira filozofun amelî felsefeye dair düşünceleri hakkında yapılmış olan yeni bir çalışmada onun amelî hikmetle ilgili düşüncelerinin temel noktaları ortaya konulmaktadır. Söz konusu bu çalışmada gerçekte zikredilen ön yargının oldukça manasız olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bk. M. Cüneyt Kaya, "'Peygamber'in Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Divan*, C. XIV, Sayı 27, Yıl 2009/2, s. 57-91.

onunla anılan ahlâk öğretisidir. Kant’a kadar olan ahlâk teorileri ise gâye-güdücü, yani teleolojik ahlâktır. İbn Sînâ’nın içinde bulunduğu İslâm filozofları ise ahlâkî mükellefiyet nazariyesinde gâyecidirler (teleolojist/eudaimonist). Söz konusu bu ahlâk teorisine göre, insan neyin iyi olduğuna karar verince, fiillerini hangi gâyeye yöneltmesi gerektiği de ortaya çıkmış olacaktır.⁹⁷⁴

Kâinattaki her olayın belli bir gâyeyi gerçekleştirmek üzere meydana geldiğini savunan teleoloji terimi, ahlâk felsefesinde insan davranışlarının gâyesini araştırmaktadır.⁹⁷⁵ Bu bağlamda gâye-güdücü ahlâk, insanın ahlâkî fiilinin değerini ve doğruluğunu belirleyen nihâî ögenin, o fiilin sonuçları ve gâyesi olduğunu savunan ahlâk görüşüdür. Bu düşüncede öncelikli olarak “İyi nedir?” sorusunun cevabı aranır. Daha sonra ise “Doğru fiil nedir?” sorusuna geçilir.⁹⁷⁶ Buradan hareketle, gâyeci ahlâk öğretisinde değere ilişkin düşünmenin, ahlâkî yükümlülüğe dair düşünceden önce gelmekte olduğu görülmektedir. Yani önce elde edilmesi gereken değer bir gâye olarak belirlenir ve daha sonra o gâyeye ulaştıracak araç-değerler araştırılır. Diğer bir ifadeyle, teleolojik ahlâk öğretisinde insan, düşünen ve bilen gücüyle “kendi başına iyi”nin ne olduğuna karar verir ve ardından fiil yapan gücüyle söz konusu iyiyi gerçekleştirmek için faaliyete geçer.⁹⁷⁷ Dolayısıyla teleolojik ahlâk düşüncesinde bir problem ortaya çıkmaktadır. Bu problem de “en yüksek iyi”nin ne olduğudur. Yani teleolojik ahlâk öğretisinde amaç en yüksek iyiye ulaşmaktır. Ahlâk düşüncesinde tarihin her döneminde herkes için geçerli bir “en yüksek iyi”yi konumlandırmayı denemek oldukça sık rastlanan bir durumdur. En yüksek iyi, bazen insanın kendisini Tanrı’ya adama olurken, bazen doğa ile uyumlu yaşama, mutlu olma, kendi kendine yeterli olma, acıdan kaçma ve olabildiğince çok haz duyma vb. gibi çok farklı şekillerde konumlandırılmıştır. Bütün bu “en yüksek iyi”ler görünürde birbiriyle ilgisiz gibidirler, ancak hepsinde ortak olan şey bir “en yüksek iyi”ye inanılmasıdır. Söz konusu bu

⁹⁷⁴ Mehmet Aydın, “Ahlak (Meseleler)”, *DİA*, II, İstanbul 1992, s. 12.

⁹⁷⁵ Robert G. Olson, “Teleological Ethics”, *The Encyclopedia of Philosophy*, V. VIII, New York 1972, s. 88; Christine M. Korsgaard, “Teleological Ethics”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol IX, New York 1998, s. 294.

⁹⁷⁶ Warren Ashby, “Teleology and Deontology in Ethics”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 47, No. 26 (Dec. 21, 1950), s. 766.

⁹⁷⁷ Mehmet S. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000, s. 41.

inancın temelinde de insanın en yüksek ve değerli olan şeye ulaşmak için çaba göstermesi gerektiği dürtüsü bulunmaktadır.⁹⁷⁸

“En yüksek iyi”nin ne olduğu sorusunu araştırma, ilk olarak Platon’un diyaloglarında rastlanır. Platon, erdemi ahlâkî mükemmellik olarak kabul etmekle birlikte, erdemi de bilgi, erdemsizliği de bilgisizlik şeklinde tanımlamaktadır.⁹⁷⁹ Platon’un en yüksek iyi araştırmasına Aristoteles sistematik bir araştırma boyutu kazandırmış ve ahlâksallığın biçim ve koşulları konusunu, insana ait bir “en yüksek iyi” kavramı altında detaylı çözümler zinciri şeklinde ele almıştır. Aristoteles, iyiyi “her şeyin arzuladığı şey” olarak tanımlayarak, bütün insan gâyesinin iyiye yönelik olduğunu belirtmektedir.⁹⁸⁰ Zikredilen bu en yüksek iyiyi de Aristoteles, mutluluk olarak adlandırmaktadır. Nitekim o, en yüksek iyinin ne olduğu sorusuna, mutluluk cevabını vermektedir.⁹⁸¹ O da Platon gibi, erdem kavramı üzerinde durmakta ve erdemi, “orta olma” şeklinde ifade etmektedir. Yani ona göre erdem, ifrat ve tefrit arasında, iki kötü huyun ortasıdır.⁹⁸²

İslâm filozoflarının, ahlâk görüşlerinde Platon ve Aristoteles’de olduğu gibi “en yüksek iyi”yi amaçladıkları görülmektedir. Zira İslâm ahlâk felsefesi de gâye-güdücü/teleolojik bir ahlâk niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda İslâm felsefesi tarihinde ahlâk ve mutluluğu, ilk defa sistemli bir şekilde ele alıp tahlil eden Fârâbî olmuştur.⁹⁸³ Fârâbî, *et-Tenbih a’la sebîli’s-sa’ade*⁹⁸⁴ adlı eserinde mutluluğu her insanın ulaşmak istediği bir gâye olarak tanımlamaktadır.⁹⁸⁵ Dolayısıyla Fârâbî’ye göre, her insan en son

⁹⁷⁸ Harald Delius, “Etik”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, trc., Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1997, s. 337.

⁹⁷⁹ Bk. Platon, *Protagoras*, , trc., N. Şazi Kösemihal, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997, 361^{a-c}, s. 78; a. mlf., *Birinci Alkibiades*, trc., İrfan Şahinbaş, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997, 117^d, s. 46; Platon’un ahlâk felsefesi ve özellikle erdem kavramıyla ilgili yapılmış bir çalışma için bk. Necdet Durak, *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009; Platon, bir tek iyi kabul etmektedir ki, o da bilgidir. Buna karşılık yine ona göre bir tek kötü vardır: Bilgisizlik. Onun söz konusu bu görüşleri benzer şekilde ünlü tarihçi Laertius’un düşüncesinde de vardır. Krş. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, trc., Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 79.

⁹⁸⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1094^a, s. 1.

⁹⁸¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1099^a, s. 14.

⁹⁸² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1106^b, s. 32.

⁹⁸³ Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2009, s. 92.

⁹⁸⁴ Fârâbî, *Risâletü’t-Tenbih âlâ sebîli’s-saade*, nşr. Sahban Halîfât, Amman 1987.

⁹⁸⁵ İslâm filozofları ahlâkî anlamda insanın ulaşmak istediği en yüksek iyiyi, yani gâyeyi mutluluk olarak kabul etmektedirler. Bu bağlamda da mutluluk, gâye, yetkinlik ve iyi kavramlarıyla birlikte ele alınmaktadır. İslâm filozoflarının mutluluk hakkındaki görüşleri ile ilgili bk. Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001, s. 53 vd.

yetkinliğe (el-kemâlû'l-aksâ) ve en yüce mutluluğa (es-sa'adetü'l-kusvâ) ulaşmak ister.⁹⁸⁶

Gâyeci (teleolojik) ahlâk geleneğine bağlı olan İbn Sînâ da insanı, amaç-güdücü bir varlık olarak tanımlar. İnsan, nazarî akıl gücü ile “kendi başına iyi” (bizâtihi hayr)'nin ne olduğuna karar verir. Daha sonra da amelî akıl gücü ile söz konusu iyiyi gerçekleştirmek için faaliyete geçer. İbn Sînâ'nın ahlâkî görüşleri teleolojik olduğu kadar aynı zamanda tabiatçıdır. Çünkü İbn Sînâ, psikoloji ile ilgili görüşlerini ahlâkî fikirleri için temel kabul eder. Bu bağlamda da nefsin güçleri ile ahlâkî kavramlar arasında güçlü bir ilişki mevcuttur. Ancak burada söz konusu olan sadece insanî nefstir. İbn Sînâ'ya göre, insanî nefis, bir yönüyle iradî-ahlakî davranışlarda bulunma, diğer yönüyle de küllî kavramlara ulaşma fonksiyonunu yerine getirme yönünden tabîî cismin ilk yetkinliğidir.⁹⁸⁷ Filozofun nefis görüşüyle ahlâk düşüncesi arasında mevcut olan ilişkiden dolayı öncelikle bu ilişkiye kısaca değinmemiz yerinde olacaktır.

İbn Sînâ, Aristoteles gibi nefsi nebatî, hayvanî ve insanî nefis olmak üzere üçe ayırmaktadır. Fakat insan söz konusu olduğunda mezkûr bu nefslerin hepsi bir tek nefsin güç ve fiilleri olmaktadır.⁹⁸⁸

Bu üçlü nefis taksiminde İbn Sînâ, hayvanî nefsin güçlerini hareket ettirici ve idrak güçleri şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ayrıca hareket ettirici güçleri de biri harekete yönlendiren, tahrik eden veya motive eden denilebilecek olan bâise, diğeri de bunları fiile dönüştüren fâile olmak üzere ikiye ayırır. Filozof, bâise gücünü de ikiye ayırır. Buna göre bâise gücünün ilki, arzu ve isteme gücüdür (el-kuvvetü's-şevkiyye), diğeri de irade gücüdür ki, bu güç, istenilen şey hakkında kesin iradeyi ortaya koyarak eylemi yapan (fâil) gücün hareket etmesini sağlar (en-nüzûiyye/el-icmaiyye). Ayrıca arzu/istek gücü de şehvanî ve gazabî güçler olarak ikiye ayrılır. Burada şehvanî güç, haz verici ve yararlı olarak tahayyül edileni isteyen güç olurken, gazabî ise canlılara zarar ve elem veren şeylerden uzaklaşmak ve onlardan korunmak yönünde beden hareket etmesini isteyen güçtür.⁹⁸⁹

⁹⁸⁶ Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh alâ sebîli's-saade*, s. 170, 177.

⁹⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'iyât: en-Nefs*, s. 40.

⁹⁸⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'iyât: en-Nefs*, s. 39-40; a. mlf., *Kitâbü'n-Necat*, s. 202; İnsan nefsinin tek bir nefis, diğer nefslerin ise onun bedeninde ortaya çıkan güçleri olduğu hakkında bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'iyât: en-Nefs*, s. 37-38.

⁹⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'iyât: en-Nefs*, s. 41; a. mlf., “Mebhas anî'l-kuva'n-nefsâniyye”, nşr. A. F. el-Ehvânî, *Ahvâlü'n-nefs*, Kahire: 1952, s. 159.

Nefsin güçleri arasında bulunan hazza yönelme anlamındaki şehvanî güç ile elemenden kaçınma anlamındaki gazabî güç ahlâkî bir önem arz etmektedir. Zira söz konusu bu iki terim, Platon'un nefis taksimindeki şehvet ve öfke gücüdür. İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde ise bu güçler, hayvanî nefsin hareket ettirici gücünün alt kısımları olurken aynı zamanda onun ahlâk felsefesinin de terimleri olmuştur. Fakat bu güçler, başlangıçta sadece birer nefsanî fonksiyon olurken, fiil ve infiallerine getirilecek ölçü söz konusu olduğu zaman birer ahlâkî terim olmaktadır.⁹⁹⁰

Nefsin bütün güçlerinin kendisinde toplandığı insanda diğer nefslerden farklı olarak akıl gücü vardır. İbn Sînâ insanda bulunan akıl gücünü Aristoteles ve Fârâbî'de olduğu gibi, teorik/nazarî ve pratik/amelî akıl gücü şeklinde ikiye ayırır. Buna göre insanın diğer canlılardan farkı, maddeden tam olarak soyutlanmış tümel aklî kavramları tasavvur etmesi ve akılla bilinen kavram ve önermelerden bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmasıdır. İnsanı diğer canlılardan ayıran akıl gücünden teorik/nazarî akıl gücü, bilmeye alâkalıdır. İnsana ait tümel bilgilerin kendisinde yer ettiği nazarî akıl gücüdür ve bu akıl gücü, bizzat nefsin kendi varlığı için gerekli olan bir güçtür.⁹⁹¹ Pratik/Amelî akıl gücü ise, nefsin bedenle veya bedenle gerçekleşen güç ve fiillerle ilgili olan yönüdür. Başka bir ifadeyle, amelî akıl gücü fiillerinde bütünüyle bedene ve bedenine güçlerine muhtaçtır.⁹⁹² Buradan hareketle, insânî nefsin nazarî akıl gücüyle yüce âleme yönelmesinden ilimler, amelî akıl gücüyle de beden ve bedenle ilgili güçlere yönelmesinden de ahlâk ortaya çıktığı vurgulanmalıdır.⁹⁹³ Nefsin ahlâk-teleoloji ilişkisi

⁹⁹⁰ İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989, s. 236.

⁹⁹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'yyât: en-Nefs*, s. 48, 207; burada konumuz ahlâk olduğundan dolayı nazarî akıl gücüyle alâkalı olarak sadece bu kadar bilgi vermekle iktifa edeceğiz. İbn Sînâ'nın nefis taksiminde yer verdiği nazarî akıl gücü hakkında bk. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 169-200.

⁹⁹² İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'yyât: en-Nefs*, s. 45, 208-209; İbn Sînâ, nazarî akıl gücünün bedene ve bedenine güçlerine muhtaç olduğunu, fakat bu durumun sürekli olmadığını ifade etmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'yyât: en-Nefs*, s. 208; İbn Sînâ, amelî akıl gücüne üç açıdan bakılabileceğini belirtir. Bunlardan birincisi, nefsin irade gücüne bağlı olarak onda oluşan “utanma, kızarma, korkma ve benzeri özellikler ile bunların sonucu insanın “etki” ve “tepki” de bulunması gibi nefsanî hallerdir. İkincisi, nefsin mütehayyile ve vehim güçlerini kullanarak oluş ve bozuluş âlemindeki olaylarla ilgili yasaları çıkarması ve ayrıca insana ait san'atları ortaya koymasısıdır. Sonuncusu da nefsin nazarî akıl gücünden yardım alarak neyin zararlı, neyin faydalı olduğunu bilmesidir. Ahlâkî yargılar da amelî gücün bu muhtevassından ortaya çıkar. Yani amelî akıl gücüne ait her türlü eylemin, eylem olarak değerini ifade eden bu yargıların temel ilkelerini amelî akıl, nazarî akıl gücünden alır. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, s. 46-47; ayrıca amelî akılla ilgili söz konusu bu kısımlandırma için bk. Ali Durusoy, *a.g.e.*, s. 201.

⁹⁹³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'yyât: en-Nefs*, s. 47; a. mlf., *Şerhu Kitâbi Esûlûcyâ*, s. 41-42.

bağlamında ilgili kısmı amelî akıl yönüdür. Fakat bununla birlikte tek bir cevher olan aklın her iki yönü için de hem bir yetenek olma (isti'dât, bilkuvve) hali hem de yetkinlik (kemâl, bilfiil) hali sözkonusudur.⁹⁹⁴ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın sistemine göre gerçek mutluluğun kazanılması, ancak insanî nefsin sahip olduğu akıl gücünün her iki yönünün de kazanılmış akıl derecesine ulaşmasıyla mümkündür.

İnsanın gerçek yetkinliği kazanmasını nazarî ve amelî akıl gücünün kazanılmış akıl gücüne ulaşmasına bağlayan İbn Sînâ, hem dünyada hem de ahirette gerçek mutluluğun insanî nefse ait olduğunu belirtmektedir. Fakat insanın gerçek mutluluğu elde etmesi, nazarî ve amelî akıl gücünün yetkinliği elde etmesine bağlıdır.⁹⁹⁵ Öncelikle nefsin fizik âlemle olan irtibatını sağlayan amelî akıl gücü ile nefsin yüce âleme dönük olan nazarî akıl gücü arasında güçlü bir ilişkinin var olduğu söylenmelidir. Amelî akıl gücü, şayet nazarî akıl gücünden yardım alır ve onun istediğini yaparsa kendisinde hem bedene bağımlılık olmaz hem de bu bağımlılığın neticesinde ortaya çıkan kötü ahlâk (el-ahlâku'r-rezîle) oluşmaz. Dolayısıyla amelî aklın bedenî güçlerin üzerine kurduğu hâkimiyet kendisinde iyi ahlâkın (el-ahlâku'l-fadîle) oluşmasını sağlar. Bunun neticesinde ortaya çıkmaktadır ki, amelî akıl gücü, hem nefsin fizik âlemle olan ilişkisini düzenlemekte hem de bedeni yönetmektedir.⁹⁹⁶

Nefsin güçleri arasında amelî aklın gâyesini belirleyecek olursak, amelî akıl gücünün gâyesi, bilme bakımından yetkinliği, oluş ve bozuluş âleminde yapılması veya terk edilmesi gereken konularda iyi ve kötü, yararlı ve zararlı gibi yargılarda bulunarak doğru ve yanlış belirlemek şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁹⁹⁷ Amelî akıl gücünün bu şekilde yapılması ya da terk edilmesi gereken hususlarda doğruyu ve yanlış bilmesi nefsin yetkinliği bütünüyle elde ettiği anlamına gelmez. Zira nefsin amelî akıl gücünün tam anlamıyla yetkinlik kazanması ancak doğru düşünmeye uygun fiilleri gerçekleştirmesinin yanı sıra, onları karakter haline getirmesine ve aynı zamanda amelî aklın yönetiminde bulunan nefsin bedenle ilgili güçlerinin de birtakım melekeler kazanmasına bağlıdır.⁹⁹⁸

⁹⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 203.

⁹⁹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 175; a. mlf., *Risâle Adhaviyye fi'l-meâd*, nşr. Hasan Âsî, Beyrut 1987, s. 128-129, 149.

⁹⁹⁶ İbn Sînâ, "Mebhas ani'l-kuva'n-nefsâniyye", s. 170-171; a. mlf., *Kitâbu's-şifâ/Tabî'iyât: en-Nefs*, s. 46-47.

⁹⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'iyât: en-Nefs*, s. 202-203.

⁹⁹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'iyât: en-Nefs*, s. 227.

Görüldüğü üzere filozof, nefsin akıl gücü ile ahlâk arasında güçlü bir bağ kurmaktadır. Bu irtibat noktasında eğer nefis, sahip olduğu akıl gücü vasıtasıyla bedene yönelirse buradan güzel ahlâk ortaya çıkmakta ve bunun neticesinde de mutluluğa ulaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre ahlâk, amelî akıl gücünün bir meyvesidir ve nefsin fizik âlemle olan ilişkisinden ortaya çıkmaktadır.

İbn Sînâ, ahlâkı (hulk), “bir düşüncenin öncelenmesi olmaksızın bazı fiillerin nefisten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan meleke” şeklinde tanımlamaktadır.⁹⁹⁹ Ancak bazı fiillerin bu şekilde nefsten kolaylıkla çıkmasını sağlayan melekenin kazanılabilmesi için birtakım şartlar vardır. Öncelikle İbn Sînâ, ahlâkî eylemler konusunda ahlâk kitaplarında “tavassut melekesi” orta halde bulunma emredildiğini belirtmektedir. Ona göre tavassut melekesi, hem düşünme gücü hem de hayvanî güçler için beraber bulunan bir melekedir. Tavassut melekesi, hayvanî güçlerde teslimiyet yapısının meydana gelmesine bağlı olurken, düşünme gücünde hâkimiyet ve edilgenlik güçlerinin oluşmasına bağlıdır.¹⁰⁰⁰

Tavassut melekesi, yani ifrat ve tefrit arasında bulunma halinin gâyesi, insanî nefsi yaratılışı üzerine bırakmaktır. Söz konusu bu yapı, insanî nefsin cevherine zıt değildir ve onunla bedene yönelmez, aksine kendi yaratılışı yönündedir. Çünkü iki uç, yani ifrat ve tefrit daima ortada olandan (tasavvut) olumsuzlanır. Ayrıca nefsin cevherini kaplayan ve meşgul eden de bedendir. Beden onu kendine özgü arzudan ve kendisine ait yetkinlikten; gerçekleşmişse yetkinliğini fark etmekten veya eksik kalmışsa “yetkinliğinin üzüntüsü”nü hissetmekten alıkoyar. Bu durum, nefsin bedene yerleşmiş olmasından değil, aralarındaki ilişkiden kaynaklanır. Söz konusu bu ilişki, nefsin bedeni yönetmek, onun eserleriyle, kendisine ulaştırdığı arzularıyla ve onda yerleşik beden kaynaklı melekelerle ilgilenmeye dönük yaratılıştan gelen bir arzudur. Şayet bedene bitişmesi nedeniyle meydana gelen meleke kendisinde bulunduğu halde nefis bedenden ayrılırsa, o bedendeki haline benzer bir durumdadır. Nefis, yetkinliğe doğru hareketinin bedeninin melekeleriyle ne kadar engellendiğinin bilincinde olursa o derece mutluluğa ulaşmaktan engellenemez.¹⁰⁰¹ Dolayısıyla nefsin sahip olduğu akıl gücü, beden ve bedeninin diğer güçlerinden etkilenmeyerek onları tedbîr eder ve onlara

⁹⁹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 176.

¹⁰⁰⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 176.

¹⁰⁰¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 176-177.

üstün gelerek denetleyen bir karakter haline gelirse nefsten güzel ahlâk ortaya çıkar. Buna karşılık şayet nefsin diğer güçleri akıl gücüne galip gelirse ve akıl gücü diğer güçlere boyun eğen bir karakter halini alırsa bu durumda erdemsiz/kötü huylar ortaya çıkar. Bundan dolayı nefsin erdemleri kazanabilmesi için akıl gücünün diğer güçleri denetim altında tutup bedene hâkim olması zorunludur.¹⁰⁰²

İbn Sînâ'nın bu açıklamalarında "erdem" kavramının ön plana çıktığı görülmektedir. Zira o, erdemi "orta olma hali" (tavassut) şeklinde açıklamaktadır. Bunun karşılığında erdemsizlik ise ifrat veya tefrite kaçan fiillerdir. İbn Sînâ, burada nefsin güçleriyle alâkalı olarak dört temel erdemi sayar. Bu erdemlerin her biri, orta olma halinin (tavassut) alışkanlık haline gelmesiyle elde edilir. Bu erdemler, nefsin üç gücü olan şehvet, gazap ve akıl gücüne karşılık gelen iffet, şecaat ve hikmettir. Filozof, ayrıca bu erdemlerin her birinin mükemmelliğine ulaşmalarından sonra ve birleşiminden meydana gelen adalet erdemini zikreder. Filozofa göre ilk üç erdem her biri türün cinse veya bütünün basit elementlere göre durumunu andıran bir dizi tali kısımlardan oluşur.¹⁰⁰³ Fakat orta olma haline erdem denilebilmesi için o fiilin huy/karakter haline gelmesi zorunludur. Dolayısıyla erdemli ahlâk, orta olma halinin (tavassut) tekrar edilmesi sayesinde "ortaya uygun davranma alışkanlığının" (el-meleketü't-tavassut) kazanılmasıdır.¹⁰⁰⁴

İbn Sînâ'ya göre insanın faziletleri kazanırken bu erdemlerin zıtları olan reziletlerden de uzak durması gerekir. Zira faziletler, reziletlerin, yani ifrat ve tefrit noktalarının ortasında durur. İfrat ve tefrit ise uçlarda olma melekesidir. Tavassut melekesi ise ifrat ve tefrit, hayvanî nefis ve akıl gücü için beraber bulunan bir melekedir. Ancak ifrat ve tefrit yalnızca hayvanî güçlerin gereğidir. Hayvânî güçler güçlenip hâkimiyet kazandıkları zaman edilgenlik kendisinde yerleşmişken aklî nefste bir teslimiyet yapısı ortaya çıkar. İnsanî nefste söz konusu bu yapı, onu bedenle güçlü bir ilişkiye sokar ve ona dönmeye yöneltir ve insanî nefste reziletler ortaya çıkar.¹⁰⁰⁵ Fazilet ise ifrat ve tefrit arasında orta noktadır (tavassut). İnsanî nefsin gâyesini gerçekleştirebilmesi, yani gerçek mutluluğu elde edebilmesi için ortada olma (tavassut)

¹⁰⁰² İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-meâd*, s. 98-99, 109-110.

¹⁰⁰³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 204; a. mlf., *Fî İlmi'l-ahlâk, Tis'u Resâil*, nşr. Emin Hindiyeye, Mısır 1908, s. 152.

¹⁰⁰⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 176; a. mlf., *el-Mebde ve'l-meâd*, s. 98-99.

¹⁰⁰⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 176.

melekesi oldukça önemlidir. Ortada bulunma hali de fazilet kabul edilen dört erdemdir. İbn Sînâ, *Fi'l-Ahd* adlı ahlâk risalesinde fazilet kabul ettiği dört erdemin tanımını yapar. Buna göre iffet, şehvet düşkünlüğü ve şehvet donukluğu arasında; şecaat, düşüncesiz atılganlık ve korkaklığın ortasında yer almaktadır. Adalet ise zulmetmek ve zulme boyun eğme arasındadır.¹⁰⁰⁶ İbn Sînâ ayrıca “adalet” erdeminin tek bir tertip ile diğer erdemleri düzenlediğini ve hepsi arasında bir uyum sağladığını ifade etmektedir. Bu bakımdan da adalet, bütün nefslerin erdemi ve dengeliliğidir. Adalet, düzeni (tertîb) ifade etmektedir. Adaletin karşıtı da haksızlık, yani düzensizliktir.¹⁰⁰⁷ Netice itibariyle, insan nefsinin sahip olduğu üç kuvvetin dengede durmasından faziletler doğar. Ancak ifrat ve tefrit noktalarına gitmesinden ise reziletler ortaya çıkar.

İnsanın dünya ve ahiret saadetini kazanabilmesi için amelî aklını yetkinleştirmesi gerektiğini vurgulayan İbn Sînâ, onun iffet, şecaat, hikmet ve adalet faziletlerini kazanmasının önemine işaret etmektedir. Filozof, ahlâkla ilgili risâlesinde söz konusu bu faziletlerle karşılık gelen nefsin güçlerini zikretmektedir. Buna göre, iffet şehvete, şecaat gazap ve hikmet de akıl gücüne karşılık gelmektedir. Dördüncü fazilet olan adalet ise diğer üç faziletin mükemmelliğe ulaşması neticesinde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca burada İbn Sînâ, söz konusu bu dört aslî faziletten doğan diğer fer'î faziletlerin de benzer durumda olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁰⁸ Filozofun ahlâkla ilgili küçük hacimli risâleleri incelendiğinde insanî nefsin ahlâkî faziletleri kazanmasının önemi üzerinde oldukça fazla durulduğu ve insanın gerçek saadeti kazanabilmesinin yolunun ancak söz konusu bu faziletleri elde etmesiyle mümkün olabileceğinin ifade edildiği görülmektedir. Dolayısıyla filozof, eserlerinde insanî nefsin temel gâyesinin bu faziletleri kazanmak olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁰⁹

Faziletlerin kazanılmasının önemi üzerinde duran İbn Sînâ, benzer şekilde bunların zıtlarından da kaçınmak gerektiğini belirtmektedir. Ona göre fazilet, ifrat ve

¹⁰⁰⁶ İbn Sînâ, *Fi'l-ahd*, nşr. Emin Hindiyiye, *Tis'u Resâil*, Mısır 1908, s. 145.

¹⁰⁰⁷ H. Bekir Karlığa, “Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi ve İbn Sînâ'nın Yeni Bir Ahlâk Risalesi”, *Tıp Tarihi Araştırmaları*, VI, İstanbul 1996, s. 133.

¹⁰⁰⁸ İbn Sînâ, *Fi İlmi'l-ahlâk*, s. 152; İbn Sînâ, ayrıca risâlesinde fer'î faziletler olarak sözünü ettiği dört aslî faziletin talî kısımlarını zikretmektedir. Buna göre, iffetin veya şehvet gücünün tâlî kısımları olarak cömertlik ve kanaat, şecaatin veya gazap gücünün, sebat, hilm, kerem, müsamaha, bağışlama, geniş ufukluluk, ahlâkî tahammül, güven verme, hikmetin veya akıl gücünün tâlî kısımları ise belagat, feraset, hüsnü tedbir, metanet, doğruluk, vefa, dostluk, merhametlilik, haya, alicenaplık, sözünde durma ve alçak gönüllülük şeklinde zikredilmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Fi İlmi'l-ahlâk*, s. 153-154.

¹⁰⁰⁹ İbn Sînâ, *fi İlmi'l-ahlâk*, s. 156; a. mlf., *fi'l-Ahd*, s. 150.

tefrit arasında orta noktadır. Yani iffet, şehvet düşkünlüğü ile şehvet donukluğu arasındadır. Şecaat ise, düşüncesiz atılğanlık ve korkaklığın ortasında yer almaktadır. Hikmet de bütün tedbîri işlerde orta noktanın olmasıdır. Diğer üç erdemin toplamı olan adalet erdeminin ifrat ve tefrit noktası olduğunu ifade eden İbn Sînâ, onun orta noktasını zulmetmek (zulm) ve zulme razı olmak (inzılâm) şeklinde zikretmektedir.¹⁰¹⁰ Fakat İbn Sînâ, adalet erdeminin nazarî erdemlerin dışında olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu erdemlerle birlikte nazarî hikmete de sahip olan kişi mutlu olmuştur.¹⁰¹¹

İbn Sînâ, *eş-Şifâ* külliyyatının *İlâhiyât* kitabının onuncu makalesinde değindiği ahlâkî kavramları gerek *fî'l-Ahd*, gerekse *fî'l-Ahlâk* adlı risalelerinde söz konusu kavramlarla birlikte onların tâli kısımlarının da anlamlarını detaylı olarak işlemiş ve ahlâkî faziletlerin kazanılmasının yolunu göstermiştir. Risalenin adında da anlaşılacağı üzere özellikle *fî'l-Ahd* risalesinde gerçek mutluluğa (es-saadetü'l-kusvâ) ulaşma yollarına işaret etmiştir. Bu noktada akla, gerçek mutluluk ile ne kastedildiği, insanın söz konusu bu gerçek mutluluğu neden dolayı gâye edindiği gibi birtakım sorular gelebilir. İbn Sînâ'nın ahlâkla ilgili görüşleri incelendiğinde, ahlâkî davranışlar ile bir gâyeye ulaşma, bir yetkinliği kazanma ve bir iyiyi tercih etmenin temelinde insandaki mutlu olma arzusunun yatmakta olduğu görülmektedir. Zira filozofun açıklamalarından, her insanın mutluluğun en yüksek ve en tam iyi olduğunu düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla insan, gerçek mutluluğu elde etmek için tüm hayatını bir düzen içinde sürdürmek durumundadır.

En yüce mutluluk (es-saadetü'l-uzmâ, kusvâ), en son gâyedir (el-gâyetü'l-uzmâ, kusvâ).¹⁰¹² Çünkü diğer bütün şeyler ona ulaşmak için bir vasıtaadır. Gerçek mutluluk ise hiçbir şeye vasıta kılınmaz. Ahlâkî anlamda gerçek mutluluk, kendi kendine yeterli ve yalın (basit) bir gâyedir. İnsanın ahlâkî anlamda temel gâyesi ise gerçek mutluluğa

¹⁰¹⁰ İbn Sînâ, *Fî'l-Ahd*, s. 145; a. mlf., *Metafizik*, II, 204.

¹⁰¹¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 204.

¹⁰¹² İbn Sînâ, *Risâle fî's-Sa'âde*, *Mecmû'atü'r-Resâil*, Haydarabat: Meclisü Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1353, s. 2-3; a. mlf., *el-Adhaviyye fî'l-me'âd*, s. 144; a. mlf., *Metafizik*, II, 204; filozof, başka bir eserinde de “tam mutluluk” (es-sa'adetü't-tamme) ifadesini kullanmaktadır. Ona göre tam mutluluk, “İnsanda ruhî erdemlerle, bu erdemlere göre davranma, bedenî erdemler ve beden ile ruhun dışında kalan erdemlerin birleşmesidir.” Bk. H. Bekir Karlığa, “Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi ve İbn Sînâ'nın Yeni Bir Ahlâk Risalesi”, s. 138.

ulaşmaktır.¹⁰¹³ İbn Sînâ'ya göre, insana özgü gerçek mutluluk, nâtık nefsin beden ve tabiî etkilerden kurtularak bağımsızlaştığında hazların en yüksek derecesine ulaşması,¹⁰¹⁴ Tanrı'nın yakınında ebedî sevinç içinde olmasıdır. Dolayısıyla gerçek ve ebedî mutluluk budur.¹⁰¹⁵ Bu ifadeler aynı zamanda insanî nefsin gâyesinin ne olduğunu da belirlemektedir.

Gâyenin ne olduğu ortaya çıktıktan sonra söz konusu gâyeye ulaştıracak olan vasıtalar da belirlenmektedir. Çünkü gâye, bir taraftan failin filini harekete geçiren gerçek ilke olurken, diğer yandan da kendisine ulaştıracak vasıtaları belirlemektedir. Bu bakımdan vasıtanın değerini de gâye tayin etmektedir.¹⁰¹⁶ Böylece ortaya çıkmaktadır ki, teleolojik ahlâk teorisinde en önemli problemlerden biri “gâye”, “vasıta” ve “gâye-vasıta” ilişkisinin belirlenmesidir. İbn Sînâ ise *Risâle fi's-Sa'âde* adlı eserinde insanın ulaşmak istediği gâyeyi, mutluluğun kendisi ve mutluluğa götüren yollar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Filozofun söz konusu bu taksiminden mutluluğa götüren yolların ne olduğu meselesi ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ, öncelikle onların neler olmadığını belirleyerek, gerçek mutluluğa ulaşma yollarını göstermek istemektedir. Kısaca ifade edersek filozof, maddî hazlarla insanın kemâlini tamamlamasının ve gâyesini gerçekleştirmesinin mümkün olmadığını belirterek, tamamen bedenî hazlara yönelen insanın ilâhî feyzden uzaklaşacağını ifade etmektedir.¹⁰¹⁷

İbn Sînâ'ya göre, insanî nefsin yetkinlik kazanması ve mutluluğu elde etmesi ancak onun madde ve maddenin ilineklerinden mücerred bir akıl olmasıyla mümkündür. Fakat insanî nefis, akledilirleri akletmekle birlikte onun, bedeninin iştirakiyle yaptığı birtakım fiilleri de vardır. Dolayısıyla yukarıda zikretmiş olduğumuz gibi, şayet insanî

¹⁰¹³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 204; a. mlf., *Risâle fi Mahiyyeti'l-Işk*, s. 24; a. mlf., *Risâle fi's-Saade*, s. 2; İbn Sînâ'nın bu görüşleri Fârâbî'nin görüşleri ile örtüşmektedir. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu Ârâu ehli'l-Medînetü'l-fâzıla*, s. 107.

¹⁰¹⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 150.

¹⁰¹⁵ İbn Sînâ, *Risâle fi's-Sa'âde*, s. 2; İbn Sînâ'nın mutlulukla ilgili görüşlerinin ele alındığı bir çalışmada, İbn Sînâ'nın mutluluk kavramıyla ilgili düşüncelerinin hem Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki hem de psikoloji alanındaki düşüncelerine dayandığı ifade edilmektedir. Buradan hakaretle de bu çalışmada mutluluk kavramı ile inâyet arasında bir bağlantı kurulmaktadır. Benzer düşünceleri paylaştığımız bu çalışmada, insanın temel gâyesinin mutluluğu kazanmak olduğu ve bu gâyesi doğrultusunda İlâhî İnâyet'in insan için her şeyi cömertçe hazırladığı sonucuna ulaşılmıştır. Bk. Mahmut Kaya, “İbn Sînâ Felsefesinde Mutluluk Kavramı”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984, s. 495-500.

¹⁰¹⁶ Hasan Hüseyin Bircan, eserinde genel olarak İslâm filozoflarına göre, söz konusu bu gâyenin mutluluk olduğunu ifade ederek, mutluluğun hem vasıtayı hem de vasıtanın değerini belirlediğini söylemektedir. Bk. Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, s. 65 vd.

¹⁰¹⁷ İbn Sînâ, *Risâle fi's-Sa'âde*, s. 3-4.

nefs, bedenle gerçekleşen fiillerinde tavassut olursa o takdirde gâyesini gerçekleştirmiş olur ve mutluluğu elde eder.¹⁰¹⁸ Ayrıca filozof, insanî nefsin asıl gâyesine iki zıt uçlar arasında tasavvut halinde bulunarak ve amelî akıl gücünü bedenî hazlarda ıslah ettiği zaman ulaşabileceğini belirtmektedir.¹⁰¹⁹

İbn Sînâ'ya göre, insanî nefsin bu dünyada iken ahlâkî olarak gerçek anlamda yetkinliğini gerçekleştirmesi ve mutluluğu elde etmesi mümkün değildir. Zira insanî nefis, bir bedenle birlikte gerçekleşmektedir ve bedene ait diğer güçlerle meşgul olmak zorundadır. Bu bakımdan nefsin kendine özgü yetkinliğinden alıkoyan, gerçek mutluluğuna şevk duymaktan gafil olmasına neden olan şey, beden ve bedene ait güçlerdir.¹⁰²⁰ Ancak insanî nefis, amelî akıl gücüyle gerçekleştirdiği bütün fiillerinde bedenî güçlere muhtaçtır. İnsanî nefis, bir bedenle birlikte gerçekleşmekte ve ayrıca yetkinliğini de ancak bir bedenle birlikte iken kazanabilmektedir.¹⁰²¹ Eğer insanî nefis, bütün fiillerinde orta olma hali alışkanlığı kazanırsa, yani iki aşırı uç olan ifrat ve tefritten uzak durursa hem nefsin diğer güçlerini kontrol edebilir hem de hissî hazlardan uzaklaşır. Bunun neticesinde de kendine özgü ahlâkî yetkinliği gerçekleştirerek aslî tabiatı üzerine kalır. Burada nefsin bedenî güçlere yönelmesi, onun kendine özgü cevherine zıt bir şey değildir. Bilakis nefsin yetkinliğini gerçekleştirebilmesi için diğer güçlere olan ilgisini “dengede” (tavassut, tenezzüh, itidâl) tutmalıdır. Çünkü yaratılışı gereği nefsin hem bedeni yönetmeye hem de ondan kaynaklanan hissî hazlara şevki vardır.¹⁰²² Dolayısıyla insanî nefis, hem bedenî güçlerle ilişkisini hem de ondan kaynaklanan hissî hazları “dengede” (tavassut) tutmak zorundadır. İnsanî nefsin bu şekilde beden ve ondan kaynaklanan güçler üzerindeki tedbîr gücü, akıl gücünün diğer güçlere olan üstünlüğüne işaret etmektedir. Filozof, hayvanî güçlerin boyun eğen ve etkilenen, akıl gücünün de denetleyen bir karakterde olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca

¹⁰¹⁸ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-meâd*, s. 159; a. mlf., *Metafizik*, II, 170; a. mlf., *Adhaviyye fi'l-meâd*, s. 143-144.

¹⁰¹⁹ İbn Sînâ, *Risâletü'l-Birr ve'l-ism*, nşr. Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebü't-terbevi 'inde İbn Sînâ min hilâli felsefetihi'l-'amelîyye* içinde, Beyrut 1988, s. 355.

¹⁰²⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 171, 173-174; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 332; İbn Sînâ, başka bir şeye vasıta olmayan ve kendi özünden dolayı olan mutluluğun diğer dünyada kavuşulacak bir mutluluk olduğunu belirtmektedir. Zira nefsin yetkinleşmesi nefis bedenden ayrılınca kadar devam etmektedir. Bundan dolayı asıl mutluluk ancak ölümden sonra kavuşulacak mutluluktur. Filozof, ölümden sonra gerçekleşecek olan mutluluğu, özü itibarıyla istenen ve tercih edilen olarak gerçek mutluluk (es-saadetü'l-hakikiyye) şeklinde tanımlamaktadır. Bk. İbn Sînâ, *Risâle fi's-Saade*, s. 2.

¹⁰²¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 174.

¹⁰²² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 176; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 332.

yukarıda ifade edildiği gibi, ifrat ve tefrit noktasının hem akıl gücü hem de hayvanî güçler için söz konusu olduğunu belirtmektedir. Fakat ifrat ve tefrit melekesi akıl gücü ve hayvanî güçler için birbirinden farklıdır. Zira ifrat ve tefrit melekesi hayvanî güçlerin gereğidir. Akıl gücünün ifrat ve tefriti ise hayvanî güçlerle olan ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Söz konusu bu ilişkide de şayet, hayvanî güçler güçlenirse akıl gücü boyun eğen bir karakter haline gelecek ve onda hissî hazlara yönelik şevk kuvvetlenecektir. Bu durumda da insanî nefis, kendi asıl gâyesini ve aklî amacını unutarak bedenî/hissî hazlara yönelecektir. Böyle bir durum ise bedenî güçlerin yöneticisi konumunda bulunan amelî akıl gücünün eksikliğini gösterir.¹⁰²³

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, insanî nefsin temel gâyesinin gerçek mutluluğa (es-saadetü'l-hakikiyye) ulaşmak olduğu düşüncesindedir. Nefs, söz konusu bu temel gâyesini gerçekleştirirken nefsin sahip olduğu her bir gücün kendi için uygun olan fiillerini gerçekleştirmesi oldukça önemlidir. Nefsin her bir gücü için olan fiili, başka bir ifadeyle uygunluk, o güç için iyi ve yetkinliktir. Nefs için yetkinliğin meydana gelmesi de mutluluktur. İbn Sînâ, nefste yetkinliğin ve iyinin meydana gelmesini aynı zamanda “haz” (el-lezzet) olarak da adlandırmaktadır.¹⁰²⁴ Ayrıca başka bir eserinde hazzı, algılayan nezdinde böyle olması bakımından bir yetkinlik ve iyiliğe ulaşmayı algılamak ve elde etmek şeklinde tanımlamaktadır. Buradan hareketle filozof, haz veren her şeyin idrak sahibi için meydana gelen bir yetkinliğin sebebi olduğunu söylemektedir.¹⁰²⁵ Bu noktada o, haz ile saadet arasında güçlü bir bağ kurmaktadır. Saadet, yani mutluluk en son gâye olduğuna göre, haz da ona ulaşmada bir vasıta şeklinde ifade edilebilir.¹⁰²⁶ Dolayısıyla İbn Sînâ, nefsin mutluluğu için yetkinlik kavramıyla birlikte “haz” (el-lezzet) kavramını da esas almaktadır. Fakat filozof, yetkinlik ve haz kavramlarını nefsin sahip olduğu her bir güç için kullanmaktadır. O, nefsin her bir gücünün kendine özgü hem haz ve iyiliği (el-hayr) hem de elem ve kötülüğü olduğunu ifade etmektedir. Nefsin her bir gücü, fiillerinde birbirlerinden farklı özelliklere sahip olsalar da kendilerine özgü iyilik ve haz olduğu noktasında ortaklırlar. Başka bir ifadeyle, iyilik (el-hayr) ve hazda (el-lezzet) ortak olan nefsin güçleri,

¹⁰²³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 176; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 331-332.

¹⁰²⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 170.

¹⁰²⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 174, 176;

¹⁰²⁶ İbn Sînâ'nın ahlâk düşüncesinde haz anlayışı ile saadet arasındaki ilişki için bk. İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 248 vd.

yetkinliğin dereceleri konusunda gerçekte birbirlerinden farklıdırlar. Söz konusu bu dereceleri İbn Sînâ, yetkinliği daha üstün ve tam; yetkinliği daha çok; yetkinliği daha sürekli; yetkinliği kendisine daha ulaşıcı ve daha gerçekleşmiş; kendiliğinde fiil olarak daha yetkin ve üstün, gibi ifadelerle dile getirmektedir. Nefsin güçleri içinde aklî idrak sahibi olanın hazzı ise kaçınılmaz olarak daha bol ve daha fazladır.¹⁰²⁷ Nefsin güçlerini yetkinliğe ulaşmaktan engelleyen ise söz konusu bu güçlerin tavassutta değil de ifrat ve tefrit noktalarında bulunmalarıdır.

İnsanî nefsin gerçek mutluluğa (es-saadetü'l-hakikiyye) ancak ölümden sonra ulaşabileceğini belirten İbn Sînâ,¹⁰²⁸ onun kendine özgü yetkinliğine ulaşabilmesi için “orta olma hali alışkanlığını” kazanması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, şayet insanî nefis, amelî akıl gücüyle söz konusu bu alışkanlığı kazanırsa onda erdemli huylar ortaya çıkar. Bunun neticesinde de beden ve bedene ait güçlerle ilgisi en aza inerek nefsin arındırır. Bu sayede de ahlâkını temizler ve güzelleştirir, böylece yüce âleme dönük olan şevki artar. Nefs zatına çokça dönerse, artık bedensel hallerden etkilenmez. Böylece ahlâkî anlamda faziletleri kazanan insanî nefis bir taraftan amelî, diğer yandan da ilmî erdemler kazanınca, onun ilâhî feyzi alma yeteneği ve bu feyz aracılığıyla gerçekleştirdiği aklî cevher ile ittisal kabiliyeti (meleketü'l-ittisâl) artar. Filozof, bu şekilde bir yetkinlik kazanan insanî nefsin bedeninin etkilerinden kurtulmasının kolay olacağını ve nefsin bedenden ayrıldıktan sonra yetkinliği ölçüsünde gerçek mutluluğa ulaşacağını belirtmektedir.¹⁰²⁹ Ayrıca insanî nefsin basireti arttıkça, mutluluğa olan istidadı da artar. Yani insan metafizik âleme yöneldikçe maddî âlem ve bu âleme ilgilerinden o derece uzaklaşır. Metafizik âlemle olan ilişkisini de güçlendirdikçe orada bulunanlara karşı arzusu ve aşkı meydana

¹⁰²⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 170.

¹⁰²⁸ İbn Sînâ'nın gerçek mutluluğun diğer dünyada olduğunu düşünmesi, insanî nefsin bu dünyada gerçek mutluluğu elde etmesinin elverişli olmamasıyla ilgilidir. Zira o, *Risâle fi's-sa'âde* adlı eserinde bu konuyu detaylı olarak ele almakta ve insanî nefsin söz konusu amacının gerçekleşmesine engel olan şeyin bedenle ilişkisi olduğunu düşünmektedir. İnsanî nefis, nazârî akıl gücü sayesinde her ne kadar metafizik âleme yönelmiş olsa da amelî akıl gücüyle beden ve bedenî güçlerle ilgilenmek durumundadır. İnsanî nefis, bedenî güçlerle olan ilişkisi bir dengede (tavassut) olmazsa nihaî gâyesini hiç ulaşamayacaktır. Ayrıca bedenî güçlerle ilgili hazlar bu dünyaya ait olduğundan dolayı bu dünyada insanî nefsin kemâlinin tam anlamıyla gerçekleşmesi mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla filozofun ifadesiyle, nihaî saadet bu dünyada değil, diğer dünyadadır. Bkz. İbn Sînâ, *Risâle fi's-sa'âde*, s. 4-5.

¹⁰²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 193, 203-204.

gelir.¹⁰³⁰ Dolayısıyla İbn Sînâ, nefsin arzu ve isteklerinden mümkün olduğunca kendisi soyutlamış kişilerin nefsin bedeni terk etmesinden sonra doğrudan kutsal varlık ve yüce mutluluğa ulaşarak en yüce yetkinlikleri idrak edeceğini belirtmektedir. Ancak bununla birlikte filozof, metafizik âlemle meşgul olan ve nefis bedende iken nefsinin arzu ve isteklerini engelleyen kişilerin de yüce mutluluğa ulaşabileceklerini söylemektedir.¹⁰³¹

İbn Sînâ, metafizik âlemle meşgul olan ve nefsinin arzu ve isteklerini engelleyen kişiyi Ârif olarak nitelendirir. Bu kişinin diğer insanlardan farklı birtakım özelliklere sahip olduğunu belirten filozof, Âriflerin dünya hayatında kendilerine özgü makam ve dereceleri olduğunu ve onların bedenlerinin içinde oldukları halde yüce âleme yöneldiklerini ifade etmektedir. İbn Sînâ'ya göre Ârifler, dünya hayatında iken dünyaya ait lezzetlerden uzak durdukları gibi, nefsleri bedenleri terk ettiğinde de doğrudan kutsal varlık ve yüce mutluluğa ulaşarak en yüce yetkinlikleri idrâk ederler.¹⁰³²

Görüldüğü üzere bedenî güçlerin reisi konumunda bulunan amelî akıl gücü İbn Sînâ'ya göre, bireysel yetkinlik bakımından önemli olduğu kadar bireylerin oluşturduğu toplumsal hayatın düzeni ve toplumun düzenli yaşamının devamı için de önemli bir rol oynamaktadır.¹⁰³³ İbn Sînâ, insanî nefsin “orta olma alışkanlığı kazanmasının” beden ve neslin bekası için önemli olduğu kadar toplum düzeni ve bu düzenin sürdürülmesi, yani şehrin bekası için de oldukça önem arzettiğini belirtmektedir. Siyasetle ilgili kısımda da ele alacağımız gibi, filozof, toplumun erdemli olmasını toplumu oluşturan bireylerin yetkinliğine bağlamaktadır.¹⁰³⁴

2. Siyaset Felsefesinde Gâye ve Nizam

İslâm felsefe geleneği içinde siyaset felsefesi denilince hiç şüphesiz akla ilk olarak Fârâbî gelmektedir. Ancak bununla birlikte Fârâbî'nin halefi İbn Sînâ, her ne

¹⁰³⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 176.

¹⁰³¹ İlhan Kutluer, “Makâmâtü'l-Ârifîn: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008, I, s. 44-45.

¹⁰³² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 182, 184; Ârif kişinin özellikler hakkında daha detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, “Makâmâtü'l-Ârifîn: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008, C. I, s. 31-53.

¹⁰³³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'iyât: en-Nefs*, s. 208.

¹⁰³⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 204.

kadar *eş-Şifâ* külliyyatının girişinde belirttiği¹⁰³⁵ siyasetle ilgili müstakil ve kapsamlı eserini yazamamış olsa da onun mevcut eserlerinden siyasete dair görüşleriyle ilgili bir kanaat oluşturulabilir.¹⁰³⁶ Zira filozof, *eş-Şifâ* külliyyatının son kitabı olan *el-İlâhiyât*'ın onuncu makalesinde insanın ictimaî bir varlık olduğundan ve zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilmek için mutlaka diğer insanlara ihtiyaç duyduğundan söz etmektedir.¹⁰³⁷ Dolayısıyla filozofun siyasetle ilgili temel düşüncelerini başta *Metafizik* olmak üzere diğer birkaç eserinde bulmak mümkündür.

İbn Sînâ, siyaset felsefesini “bütün insanlar arasında ortak olan ilişkileri düzenlemekte kullanılan ve şehir (devlet) idaresini bildiren görüşlerin öğretilmesi” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁰³⁸ *Fî Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye* adlı eserinde de genel olarak pratik felsefe tasnifinin üçüncü kısmında siyaset felsefesiyle ilgili görüşlerini ortaya

¹⁰³⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ* adlı külliyyatının giriş kitabında ahlâk ve siyasete dair kapsamlı ve müstakil bir eser yazacağını söylemektedir. Ancak filozofun, sözünü ettiği bu eseri yazmadığı bilinmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş, Medhal*, s. 4; ancak filozofun siyasete dair düşünceleri başta *Metafizik*in onuncu makalesinde ve ilimler sınıflamasını ele aldığı *Risâle fî Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*'de ve *fî İsbâti'n-nübüvve ve fî's-Siyâseti'l-menzihiyye* adlı eserlerinde geçmektedir.

¹⁰³⁶ Araştırmamız neticesinde şimdiye kadar İbn Sînâ'nın siyaset felsefesine dair herhangi bir müstakil çalışma yapılmadığını tespit ettik. Fakat bununla birlikte, filozofun siyasete dair görüşleri genellikle nübüvvetle ilgili konularla birlikte ele alınmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla filozofun ameli felsefesine dair görüşlerini içeren oldukça sınırlı sayıdaki çalışmalar ise şunlardır: Erwin I. J. Rosenthal, “İbn Sînâ: The Synthesis”, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge 1958, s. 143-157; Tr. trc., Ali Çaksu, “İbn Sînâ: Sentez”, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, İstanbul 1996, s. 209-229; Miriam Galston, “Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy”, *The Review of Politics*, XL/4 (October 1979), s. 561-577; James W. Morris, “The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy”, *The Political Aspect of Islamic Philosophy*, nşr. Charles E. Butterworth, Cambridge 1992, s. 152-198; Tr. trc., Selahattin Ayaz, “İbn Sînâ Felsefesinin İslâm'daki Yeri Yasa Yapıcılığın Kaynakları”, *İslâm Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, Pınar Yayınları, İstanbul 1999, s. 133-169; Charles E. Butterworth, “The Political Teaching of Avicenna”, *Topoi*, 19/2000, s. 35-44; Miriam Galston, “Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy”, *The Review of Politics*, Vol. 41, No. IV, (Oct., 1979), s. 561-577.

¹⁰³⁷ İbn Sînâ'nın burada insanın ictimaî bir varlık olduğu yönündeki görüşleri bize İslâm siyaset felsefecisi İbn Haldun'un (1332-1406) meşhur eseri *Mukaddime*'sindeki “insanın ictimaî örgütlenmesi zorunludur” pasajını hatırlatmaktadır. Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, hazırlayan, Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982, s. 271.

¹⁰³⁸ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş, Medhal*, s. 7; İbn Sînâ'nın bu tanımından gerçekte nizâm-ı âlem kavramını kastettiği düşünülebilir. Fakat burada nizâm-ı âlem kavramı, dünyanın fizikî anlamdaki maddî dünya değil, insanların içinde yaşadıkları, başka bir ifadeyle sosyal gerçeklik olduğu anlaşılmalıdır. Söz konusu kavram, daha önceki bölümlerde ifade ettiğimiz üzere İslâm düşüncesinde birçok düşünür tarafından dünyanın fizikî düzeni kastedilmekle birlikte sosyal gerçekliği vurgulamak amacıyla da oldukça sık kullanılmıştır. Nizâm-ı âlem kavramı İbn Haldûn tarafından sosyal gerçekliği vurgulamak üzere kullanıldığı gibi, benzer şekilde Osmanlı döneminde de kullanılmıştır. Özellikle Osmanlı âlimleri mezkûr kavramı, zikredilen manada kullanmışlardır. Kavramın Osmanlı âlimleri tarafından nasıl kullanıldığı hakkında bk. Tahsin Görgün, “Osmanlı'da Nizâm-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. XIII, S. II, Yıl 2000, s. 180-188.

koymaktadır. Buna göre söz konusu eserinde üç bölüme ayırdığı pratik felsefenin üçüncü kısmında genel olarak şehir düzeyindeki topluluklar incelenmektedir. İbn Sînâ bu kısmın kapsamına giren konuları da siyasî rejimler, yönetici türleri, erdemli ve düşük (redî') şehir topluluklarının çeşitleri ve bunların yok oluşları şeklinde zikretmektedir.¹⁰³⁹ Filozof, bu konular içinden özellikle hükümdarlıkla ilgili hususların Platon ve Aristoteles'in siyasete dair kitaplarında ele alındığına işaret etmektedir. İbn Sînâ, konuyla ilgili olarak burada Huneyn b. İshak tarafından Arapça'ya tercüme edilen Platon'un *Devlet (Politika)* ve *Kanunlar (Nevâmis)*¹⁰⁴⁰ adlı eserlerini zikreder.¹⁰⁴¹

Platon'a göre, insan kendi başına bütün ihtiyaçlarını karşılayamaz. İnsan birtakım ihtiyaçlarını karşılayabilmek için diğer insanlarla işbirliği yapmak ve toplu halde yaşamak zorundadır. Dolayısıyla ona göre, toplum düzeni, içinde yaşayan insanların yardımlaşarak ortaklık kurmalarıdır. Söz konusu bu toplum düzeninde de her insan kabiliyetine göre kendi işini yapmalıdır.¹⁰⁴² Aristoteles ise siyasetle ilgili kitabının başında, devletin "iyi" bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu söyler. Filozof burada özellikle "iyi"yi zikreder. Zira ona göre, bütün insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeyi elde etmek için çaba harcar. Dolayısıyla insanların hepsinin iyiyi amaçladıkları bir toplum, toplumların en üstünü ve en faziletlisidir.¹⁰⁴³

İslâm düşüncesinde ilk olarak siyasetle ilgili düşünceler ileri süren Fârâbî, siyasal-toplumsal hayatı, insan tabiatının bir parçası olarak görür. Ona göre insan, yaratılışı bakımından yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşabilmek için birçok şeylere muhtaçtır. İnsanların ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için pek çok insanın bir araya gelmesi zorunludur. İnsan mükemmelleşme ihtiyacını ancak diğer insanlarla yardımlaşarak elde eder. Ayrıca toplulukları büyük, orta ve küçük şeklinde üçe ayıran Fârâbî, bu üç grup toplumu, insanların her türlü amacını içinde gerçekleştirebileceği topluluklar şeklinde tanımlamaktadır. Buradan hareketle de filozof, insanın en üstün

¹⁰³⁹ İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*, s. 264; krş. a. mlf., *Metafizik*, II, 187 vd.

¹⁰⁴⁰ Platon'un bu eseri yine Huneyn b. İshak tarafından *Kitâbu'n-nevâmis* adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bk. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s. 47; İbn Sînâ, Platon'un Kanunlar adlı eserini özellikle hükümdarla ilgili olarak yasa koyucu peygamberin insanları nasıl yönetmesi gerektiğini sembollerle anlatırken sık sık zikretmektedir. Bk. İbn Sînâ, *İsbâtu'n-nübüvvât*, s. 48-50; a. mlf., *Fî İsbâti nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihim, Tis'u Resâil*, nşr. Emin Hindiyiye, Mısır 1908, s. 124-125.

¹⁰⁴¹ İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*, s. 264.

¹⁰⁴² Platon, *Devlet*, 369^c, 397^c, s. 56, 81.

¹⁰⁴³ Aristoteles, *Politika*, trc., Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008, s. 7.

fazilet ve erdemleri kazanabilmesinin şartı olarak, mükemmel toplum tiplerinin ilk basamağında bulunan şehir hayatı olduğunu belirtir. İnsan da tabiatına uygun en yüksek mutluluğu kazanabilmesi için bu üç tip siyasal-toplumsal oluşumların içinde yardımlaşmak zorundadır.¹⁰⁴⁴

Selefi Fârâbî’de olduğu gibi insanın toplum oluşturmalarının zorunluluğu üzerinde duran İbn Sînâ, siyasetle ilgili düşüncelerine öncelikle insanın toplum halinde yaşamasının nedenleri üzerinde durarak başlar. Daha sonra da toplumun hiyerarşik düzeninden ve bu düzeni sağlayan yasadan söz eder.

İbn Sînâ’ya göre, insan tek başına münzevî bir hayat süremez, mutlaka topluma ihtiyacı vardır. İnsanların şehirler ve toplumlar oluşturmaları için çeşitli sebepleri vardır. Çünkü insan, zorunlu ihtiyaçlarında kendisine yardım edecek bir ortak olmadan işini yürütmeyi başaramaz. İnsanın birtakım ihtiyaçlarını giderebilmesi için hemcinsleriyle yeterli hale gelmesi gerekir. Bu şekilde biri, diğeri için buğday üretirken, diğeri öteki için başka bir ürün ortaya koyar. İbn Sînâ benzer şekilde görev dağılımı olan bir toplumun düzenli bir şehir kuracağını vurgulamaktadır. Bununla birlikte eğer şehir şartlarına göre, şehrini kurmada dirayet göstermeyen ve sadece bir “topluluk” kurmakla yetinen insanlar varsa bu insanlar diğer şehir kuran insanların sahip olduğu yetkinliklerden yoksundurlar. Dolayısıyla filozof burada sadece herhangi bir topluluk kuran ve görev paylaşımı olmayan insan topluluklarının yetkinlikten yoksun olduğunu belirtmektedir. Bu şekilde yetkinlikten yoksun insanların oluşturduğu toplum da gerçek bir devlet değil, sadece herhangi bir insan topluluğudur.¹⁰⁴⁵ Yani İbn Sînâ, Fârâbî’nin aksine devletin yetkin olmasını bireyin yetkinliğine bağlamaktadır. Bu bakımdan da İbn Sînâ’nın siyaset felsefesine dair görüşlerinde toplumun var kılınması için bireysel insanın kemâli önemlidir. Oysa Fârâbî’de durum tam tersidir. Zira Fârâbî’nin

¹⁰⁴⁴ Fârâbî, *Kitâbu Ârâ’u-ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, s. 117-118.

¹⁰⁴⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 187; a. mlf., *Kitâbu’s-Siyase, Makâlât Felsefiye li-meşahiri’l-müslimin ve’n-nasara*, haz. Luvis b. Şeyho, Kahire 1900, s. 3-4; İbn Sînâ’nın bu eseri ayrıca başka bir yerde daha neşredilmiştir. Bk. İbn Sînâ, *fi’s-Siyaseti’l-Menziliyye, el-Mezhebü’t-terbevi ‘inde İbn Sînâ min hilâli felsefetihi’l-‘ameliyye*, nşr. Abdülemir Şemseddin, Beyrut 1988, s. 232-260; İbn Sînâ düşüncesinde mevcut olan bireyin tek başına yaşayamaması ve neticesinde düzenli bir toplum şeklinde yaşaması zorunluluğu benzer şekilde Platon’da da vardır. Zira Platon, *Devlet* adlı diyalogunda insanın düzenli bir toplum kurma nedeni olarak insanın tek başına kendi kendine yetmemesini ve başkalarına ihtiyaç duymasını göstermektedir. Bk. Platon, *Devlet*, 369^{a-b}, s. 56.

düşüncesinde devletler insanın iyi olması içindir.¹⁰⁴⁶ Çünkü İbn Sînâ, mükemmel toplumsal düzen sağlanmasının bireyin ahlâkî bakımdan kemâle ermesine ve nübüvvetle olan bağının kuvvetli olmasına bağlamaktadır. Filozof, konuyla ilgili olarak geçmiş dönemlerde yeryüzünde kurulmuş birtakım uygarlıklardan söz eder. Ona göre, bir kısım uygarlıklar ahlâkî hayatlarının eksikliğinden dolayı başlarına birtakım kozmik felaketler gelmiştir.¹⁰⁴⁷ Bundan dolayı da bir toplumun gerçek anlamda erdemli olması öncelikle içinde yaşayan bireylerin ahlâkî manada kemâle ermesine bağlıdır.

Ayrıca İbn Sînâ'nın toplumun erdemli olmasını bireyin ahlâkî anlamda kemâle ermesine bağlaması, İslâm düşüncesinde ahlâk filozofu olan İbn Miskeveyh'in (ö. 1030) görüşleriyle örtüşmektedir. İbn Miskeveyh, insanın yaratılışı itibarıyla medenî bir nitelik taşıdığını ve tek başına yaşamasının mümkün olmadığı, dolayısıyla mutlaka diğer insanlarla işbirliği yapmak zorunda olduğunu belirtmektedir. Toplum içinde bir insanın mutlu olabilmesini de yine filozof, bireyin kendi kemâlini gerçekleştirmesine bağlamaktadır. Ona göre, bireyin toplumda birtakım faziletleri kazanması ahlâkî anlamda kendi özüne dönmesine ve bütün faziletlerin toplamı olan adalet erdemine ulaşması ile mümkündür.¹⁰⁴⁸

Filozof *eş-Şifâ*'nın *Kitâbu'n-Nefs* kitabının beşinci makalesinin birinci bölümünde de *el-İlâhiyyât*'taki düşünceleriyle benzer görüşler ortaya koymaktadır. Burada İbn Sînâ, insanın diğer varlıklardan farklı olarak tabiatı gereği yaşantısını düzenlediği ve tek başına yaşamadığını, birtakım zarurî ihtiyaçlarını giderebilmek için mutlaka diğer insanlara ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ,

¹⁰⁴⁶ Hans Daiber, "Siyaset Felsefesi", İslâm Felsefesi Tarihi, III, trc., Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007, s. 86.

¹⁰⁴⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 187; İbn Sînâ, gençliğinde kaleme aldığı, ancak bugün kayıp durumdaki *Kitâbü'l-birr ve'l-ism* adlı eserinde sözünü ettiği ahlâkî bakımdan yetkin olmayan uygarlıkları anlattığını ifade eder. Filozof, *el-İlâhiyyât*'ta mezkûr eserinden söz ederek, ahlâkî bakımdan eksik olan toplumların başlarına gelen kozmik felaketlerden söz eder. Hatta onun kısa açıklamasından mezkûr eserinde bir toplumun ahlâkî bakımdan nasıl yetkinleşebileceğinin yollarını anlattığı anlaşılmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 184.

¹⁰⁴⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-ahlâk*, Beyrut 1966, s. 22-24; İbn Miskeveyh, adalet erdemini, hem Yaraticının hem tabiat âleminin hem de insan ve toplumun temel vasfı olarak görmüştür. Dolayısıyla adalet erdemi, ahlâkî anlamda sadece bireyle ilgili değil aynı zamanda toplumun birtakım faziletleri kazanması için temel erdemdir. Adaletin siyaset felsefesi ile ilgili boyutları için ahlâk felsefesi alanında yazılmış eserlere müracaat edilmesi icap etmektedir. Adalet ile siyaset felsefesi ilişkisi hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Hümeýra Karagözoğlu, "Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te 'Adalet' Kavramının Siyasî Yansımaları", *Divan*, XIV, S. 28, Yıl 2009/2, s. 93-118.

özellikle insanın sosyal-siyasal bir varlık olduğuna vurgu yapmaktadır.¹⁰⁴⁹ Ayrıca İbn Sînâ, *Kitâbu's-Siyâse* adlı eserinde de sosyo-politik hayatın gerçekliği üzerinde yoğunlaşmakta ve siyasal otoritenin gerekliliği üzerinde durmaktadır.¹⁰⁵⁰

Görüldüğü üzere, İbn Sînâ'ya göre insanın varlığı ve bekasında hemcinsleriyle ortaklaşmış olması zorunludur. Fakat bu ortaklığın sıradan bir ortaklık olmayıp birtakım muamelelerle düzenlenmesi ve insana ait başka nedenlerin de olması gerekir. Öncelikle toplumda bir yasa (sünnet)¹⁰⁵¹ ve adalet olmalı ve bunun yanı sıra söz konusu bu yasa ve adalet için ise bir yasa koyucu bulunmalıdır. Aynı zamanda yasa koyucunun da birtakım şartları yerine getirmesi gerekir ki, her şeyden önce insanlara hitap edebilecek ve onları yasaya zorlayabilecek durumda olması ve insanları bu konuda kendi görüşleriyle baş başa bırakmaması gerekir. Aksi halde, insanlar görüş ayrılığına düşerek her biri lehinde olanı adalet, aleyhinde olanı da zulüm kabul eder.¹⁰⁵² İbn Sînâ, insanın bekası ve var olması için mutlaka yasa koyan mükemmel bir insanın varlığını zorunlu görmektedir. Zira ona göre, böyle bir insanın varlığı Tanrı'nın inâyetinin bir gereğidir. Çünkü Tanrı'nın yasa koymaya ve insanlar arasında adil olmaya uygun bir insanı zorunlu kılıp, daha sonra bu insanın var olması gerekmemesi gibi bir şey söz konusu olamaz. Yani İlk İnâyet'in bu yararları gözetip de söz konusu yararların temeli olan şeyi gerektirmemesi mümkün değildir. Ayrıca filozof burada İlk İlke'nin "iyilik düzeni"nin tertibi için varlığı mümkün, ancak gerçekleşmesi zorunlu olan iyilik düzeninde bildiği bir şeyin var olmamasının imkânsız olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla toplumsal

¹⁰⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ/Tabî'iyyât: en-Nefs*, s. 202-203; çağdaş dönemde yapılan bir çalışmaya göre, İbn Sînâ'nın *Kitâbu'n-Nefs*'te insanı ele aldığı bu bölüm, Metafizik adlı eserin onuncu bölümünde siyasî sistemler ve yasayıcılar hakkında söylenenlere ilâve edilmiş notlardır. Yani filozof burada kendi eserlerinin İslâm toplumundaki nihai gâyesi ve İslâm'la olan ortak beşerî hedefleri ile bu hedeflerin gereği konumundaki sosyal ve siyasî hazırlayıcı şartlar hakkında konuşur. Bk. James W. Morris, "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, nşr. Charles E. Butterworth, Harvard University Press, Cambridge 1992, s. 195; bu eser Türkçe'ye çevrilmiştir. Bk. Charles E. Butterworth, *İslâm Düşüncesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, trc., Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1999.

¹⁰⁵⁰ İbn Sînâ, *fi's-Siyaseti'l-Menziliyye*, s. 233-239.

¹⁰⁵¹ İnsanlar arasındaki muamelelerin düzenlendiği hukuk, yani "yasa" *el-İlâhiyyât*'ta "sünnet" kelimesiyle karşılanırken, *Risâle fî Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*'de "nâmûs" kelimesine karşılık gelmektedir.

¹⁰⁵² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 187-188; İbn Sînâ, "fi's-Siyaseti'l-Menziliyye", s. 233-239; Miriam Galston, "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy", s. 564.

düzen için yasa koyucu bir peygamberin var olması, insan olması ve diğer insanlarda bulunmayan bir özellik taşıması zorunludur.¹⁰⁵³

İbn Sînâ'nın siyaset felsefesinde toplumun hiyerarşik yapısı, Platon'da olduğu gibi, yöneticiler (el-Müdebbirun), zanaatkârlar (es'Sanâ') ve muhafızlar (el-Hafaza) şeklinde üçe ayrılır.¹⁰⁵⁴ Söz konusu bu toplumda insanlar birbirlerine bağımlıdır. Çünkü toplum olarak yaşayan insanlar arasında sosyal ilişkilerin ve adaletin sağlanması gerekir.

Toplumu yöneticiler, zanaatçılar ve askerler olmak üzere üç kısımda düzenleyen İbn Sînâ'ya göre, her bir kısmın kendi içinden bir başkan belirlenmeli ve o başkanın altında da onun ardından gelen başkanlar sıralanmalı ve ayrıca başkanlardan da son insana varıncaya kadar onları izleyen başkanlar sıralanmalıdır. Böylece toplumda hiyerarşik bir yapı oluşarak bütün insanların konumu belli olur ve herhangi bir kimse bu yapılanmanın dışında kalmaz. Dolayısıyla bu sayede toplum içindeki hiyerarşide her bir insanın bir menfaati olur.¹⁰⁵⁵ Ancak bu şekilde hiyerarşik bir yapı arzeden toplumda insanlar arası ilişkilerin, alışverişlerin rastgele değil, bir düzen içinde ve bir yasaya göre olması kaçınılmazdır.

Toplumu üç kısımda düzenleyerek insanların eşit olmadığını ve eşit olmayan bir toplumda bireylerin bir yöneticiye muhtaç olduğunu belirten¹⁰⁵⁶ İbn Sînâ, söz konusu bu düzende öncelikle yönetici üzerinde durarak onun nasıl bir kişi olması gerektiğini inceler. Buna göre İbn Sînâ, yönetici olacak kişinin birtakım vasıflara sahip olmasının zorunlu olduğu görüşündedir. Öncelikle yönetici olacak kişi, siyasette müstakil ve akıllı, bunun yanında cesaretli, iffetli ve iyi yönetim gibi güzel ahlâk sahibi olmalıdır. Ayrıca yönetici olacak kişinin mutlaka toplum içinde dini kuralları en iyi bilen olması ve bunu da toplumun ileri gelenlerinin önünde ispatlaması gerekir.¹⁰⁵⁷ İbn Sînâ, bir yöneticide mutlak suretle bulunması gereken özellikleri bu şekilde belirttikten sonra söz konusu niteliklerden özellikle ikisi üzerinde durmaktadır. Ona göre, bir yönetici öncelikle akıllı ve ahlâklı olmalıdır. Zira bu iki özellik, itimada lâyık olan en büyük hasletlerdir.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 188; İbn Sînâ'nın siyasete dair görüşleri incelendiğinde yasa koyucu olarak Peygamber'i kabul ettiği dikkat çekmektedir.

¹⁰⁵⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 187, 195; krş. Platon, *Devlet*, 369^d-373^d.

¹⁰⁵⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 195.

¹⁰⁵⁶ İbn Sînâ, "fî's-Siyaseti'l-Menziliyye", s. 235-239.

¹⁰⁵⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 200.

¹⁰⁵⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 201.

Görüldüğü üzere, İbn Sînâ için toplumda yönetici ayrı bir önem arz etmektedir. Yönetici ona göre, aynı zamanda yasayı koyan kişidir. Yasa koyucu, tamamen toplumun en mükemmel şekilde yönetilebileceği ve insanların en ideal şekilde yaşayabileceği bir yasa koymalıdır. Çünkü bu yasa sayesinde insanlar dünyada olduğu kadar ahirette de mutluluğu yakalayabilmelidir.

Yönetici kişinin toplumun olabilecek en mükemmel şekilde olabilmesi için bir yasanın olması gerektiği üzerinde duran İbn Sînâ, bu yasanın da yönetici kişi tarafından güçlü bir yönetişle düzenlenmiş olmasının bir zorunluluk olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁵⁹ Yani ona göre, insanlar arasında ortak bir muamelenin yapıldığı ve adaleti sağlayan bir kanunun bulunması zorunludur.¹⁰⁶⁰ İbn Sînâ, toplumun ileri bir derecede düzen sahibi olabilmesi için mezkûr yasanın gerekliliği üzerinde durur. Zira ona göre, şehirler ve toplumların düzeni için hem yasanın varlığı hem de söz konusu bu yasanın bağlayıcı olması gerekir. Şehirler ve toplumlar için yasanın bağlayıcılığı ise zorunludur. Çünkü ancak yasanın bağlayıcılığı zorunlu olduğu takdirde şehirler ve toplumlar ona uyar. Bu sayede de toplum ve şehrin yaşantısı güzel olur ve toplumda düzensizlik ortadan kalkar. Ayrıca yasası olan ve bireyleri de yasaya göre yaşayan toplumlar, diğer bozuk ve düzensiz şehirlere örnek olurlar ve düşmanlarının saldırısına da maruz kalmazlar.¹⁰⁶¹ İnsanlar arasında bir kanunun koruduğu bir muamele ve adaletin bulunması zorunludur.¹⁰⁶² Çünkü bir toplum, temel gâyesi olan mutlu ve erdemli bir hale ulaşmayı ancak güçlü bir yasa, yani mükemmel bir hukuk düzeni ile sağlayabilir. Filozofun erdemli toplumdan ne kastettiği de yine kendi açıklamalarından anlaşılmaktadır. Dolayısıyla toplumda mutlaka bir yasanın hâkim olması gerektiği görüşünde olan İbn Sînâ, söz konusu bu yasada özellikle toplum içinde bireylerin tembellik etmelerinin ve boş durmalarının yasaklanması gerektiği düşüncesindedir. Bu yasada hiç kimsenin zorunlu ihtiyaçlarını başkasının hakkını gaspederek başkalarından temin etmesine imkân verilmemelidir. Filozof bu noktada işin yasa koyucuya düştüğünü ve onun bu gibi durumları engellemesi ve vazgeçemedikleri takdirde böylesi insanları ülke dışına çıkarması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁰⁶³ Ayrıca filozofa göre, toplumsal düzen için

¹⁰⁵⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 191.

¹⁰⁶⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 183.

¹⁰⁶¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 202.

¹⁰⁶² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 183.

¹⁰⁶³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 195.

gerekli olan bu yasada beşerî maslahatlarla ilgili düzenlemelerin olması zorunludur. Yani İbn Sînâ, toplum içinde bir mal düzeninin olması gerektiğini düşünmektedir. Bu malların kazanılması ise üç türlü olur. Bunlardan bir bölümü, meyve ve ürünler gibi, doğal ve kazanılmış gelirler üzerine konulan haklardan elde edilir. Bir bölümü de ceza olarak belirlenir ve diğer bir kısmı da yasaya karşı çıkanlardan gelir ki, bu ganimetlerdir. Toplum için ortak olan bu mal, toplumun ortak masrafları için kullanılır ve herhangi bir sanatla ilgilenmeyen ve şehri korumakla görevli askerlerin ihtiyaçlarını giderir. Ayrıca bu ortak maldan, hastalık, sakatlık gibi birtakım nedenlerle çalışamayan insanların nafakası temin edilir.¹⁰⁶⁴ Yasadaki gâyenin tamamen insanların menfaatine yönelik olması gerektiği üzerinde duran İbn Sînâ, insanlara menfaat sağlamayan ve zararlı olan her şeyin yasaklanması kanaatindedir. O, konuyla ilgili olarak özellikle kumar, tefecilik gibi uygulamaları zikreder ve bunların yasaklanması gerektiğini belirtir. Ayrıca toplumda evlilik kurumunun ve aile bireylerinin karşılıklı ilişkilerinin de yasaya göre olmasının toplumda mükemmel bir düzenin varlığına neden olacağını ifade eder.¹⁰⁶⁵ Genel itibarıyla baktığımızda da filozof, siyaset felsefesi ile ilgili özet olarak verdiği bilgilerde, bir toplumda insanların mutluluğa ulaştıracak biçimde nasıl düzenlenebileceği fikrini vermektedir.

Görüldüğü üzere filozof, toplumun mükemmelliğini bireyin yetkinliğine bağlamakta ve bununla ilgili olarak özellikle onun gerek fert olarak gerekse toplum içindeki konumunda mükemmelliğine vurgu yapmaktadır.¹⁰⁶⁶

¹⁰⁶⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 195-196; Toplumdaki her türlü işle ilgili kuralların yasa koyucuya ait olması gerektiğini düşünen İbn Sînâ, askerlerin düzenlenişi ve şehre giriş ve çıkış işlerinin bilinmesi ve ayrıca en korkunç silah, siper ve surların hazırlanmasıyla şehrin kontrol edilmesi işinin de yasa koyucuya ait olması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü bu gibi durumlarda fesada sebep olacağından dolayı tikel hüküm konulmaz. Ayrıca tikel hükümler zamanın değişmesiyle değişir. Bununla birlikte söz konusu durumlarda toplumda fesada sebebiyet vermesi ihtimaline karşı tümel hükümler de konulamaz. Filozof bu durumda işin istişare ehline bırakılması gerektiği görüşündedir. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 203.

¹⁰⁶⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 196-199; İbn Sînâ, gerek *Metafizik*'te gerekse *Kitâbu's-Siyase*'de siyasetle ilgili görüşlerinde siyasetü'l-menziyye üzerinde oldukça geniş durmuştur. Burada filozof, evlilik kurumu, eşlerin birbirlerine karşı görev sorumlulukları, anne-babanın çocuğa karşı sorumlulukları ve çocuğunda anne-babaya karşı vazifeleri üzerinde durmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 196 vd.; a. mlf., *fî's-Siyaseti'l-menziyye*, s. 250-260.

¹⁰⁶⁶ İbn Sînâ'nın siyasetle ilgili düşünceleri İbn Haldun tarafından eleştirilir. İbn Haldun, insan tabiatının toplu halde yaşamasına duyulan ihtiyaç açısından İbn Sînâ'ya katılmakla birlikte, siyaset felsefesi konusunda ondan ayrılır. Zira İbn Haldun'a göre, siyaset ilmi İbn Sînâ'nın formüle ettiği "ilmü's-siyaseti'l-medeniyye" ile karıştırılmamalıdır. Çünkü İbn Sînâ'nın siyaset düşüncesi metafizik ve ahlâk felsefesi temelleri üzerine yükselir. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 276; Buna karşılık, İbn Haldun'un "umrân ilmi" tamamen bunlardan bağımsızdır. Umrân ilmi, tarihî olay ve sosyal olguların

3. Nübüvvet Felsefesinde Gâye ve Nizam

İbn Sînâ, amelî felsefenin üçüncü kısmında siyasetle ilgili görüşlerini ortaya koyduktan sonra nübüvvet konusunu ele almaktadır. Filozofun metafizik sistemi incelendiğinde nübüvvetin kozmolojisinin bir gereği olduğu görülmektedir. İbn Sînâ'nın nübüvvetle ilgili görüşünün temel tartışma noktası, kanaatimizce, peygamberlik ve dinlerle ilgili konunun filozofun ilimler sınıflaması içinde nerede durduğu meselesidir. Zira filozof, ilimler sınıflaması ile ilgili eserlerinde nübüvvet bahsini, amelî felsefenin üçüncü kısmında değerlendirmiştir. Fakat *Fî Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye* adlı eserinde amelî felsefenin kısımlarını üç ilim şeklinde belirttiği için nübüvvet konusunun söz konusu bu risale bağlamında amelî felsefenin bir alt disiplini şeklinde düşünmek mümkün gözükmemektedir. Ancak bununla birlikte filozofun, nübüvvetle ilgili meselelere “amelî felsefenin bu kısmı” şeklinde bir atıf yapması onun mezkûr konuyu müstakil bir ilim dalı şeklinde telâkki etme yönünde bir eğilimde olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Dolayısıyla amelî felsefenin üçüncü kısmını ele alırken onun konularını siyaset ve nübüvvet olarak müstakil bir şekilde zikretmesi gerçekte, filozofun amelî felsefenin üçüncü kısmını; biri, yönetim/yönetici, diğeri nübüvvet olmak üzere ikiye ayırdığı neticesine götürmektedir.¹⁰⁶⁷ Nitekim filozofun başka bir eseri de bu düşünceyi desteklemektedir. İbn Sînâ *Dânişnâme-i Alâî* adlı eserinde, amelî felsefenin üçüncü kısmını ikiye ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, dinlerle, diğeri de yönetim şekilleri ile ilgilidir. Ayrıca İbn Sînâ, burada dinlerle ilgili kısmı asıl (asl), siyasetle ilgili kısmın ise fer'i (şâh u halîfe) olarak ifade etmektedir.¹⁰⁶⁸

Filozofun ilimler sınıflaması onun, nübüvveti bireysel ve toplumsal bir zorunluluk olarak gördüğü izlenimini uyandırmaktadır. Nitekim İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* kitabının onuncu makalesinde nübüvveti toplumsal hayat ve insan türünün devamı için vazgeçilmez bir konum vermektedir. Burada filozofun, peygamberi “yasa

sebe-sonuç ilişkisi içinde objektif açıklamalarını yapmak ve toplumsal değişme yasalarını tespit etmektir. Dolayısıyla umrân ilmi, ideal ve değerlerle değil, tamamen realite ile ilgilenmektedir. İbn Haldun'un bu bakış açısı, İbn Sînâ'nın insan türü için sosyal ve siyasal hayatın zorunluluğu ile nübüvvetin gerekliliği arasında mantıkî bir bağ gören fikri reddetmeye yöneliktir. İbn Haldun'un bilim tarihinde sosyoloji ve tarih felsefesinin kurucusu olduğu konuyla ilgili düşüncelerinden ileri gelmektedir. Bk. İlhan Kutluer, “Fârâbî'den Taşköprizâde'ye: Uygarlık, Din ve Bilim”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı IV, Yıl II, 2000, s. 18.

¹⁰⁶⁷ M. Cüneyt Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Divan*, C. XIV, S. 27, Yıl 2009/2, s. 75.

¹⁰⁶⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâî*, s. 11.

koyucu” şeklinde adlandırması da peygamberin toplumsal hayatın düzeninin devamı açısından vazgeçilmezliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca *eş-Şifâ*’daki nübüvvetle ilgili kısımlar incelendiğinde onun nübüvveti kanıtlamak için psikolojik değil, teleolojik argümanlar kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla filozofun sisteminde nübüvvet konusu teleolojik bir konum arz etmektedir.¹⁰⁶⁹

Kozmolojik hiyerarşi içinde önemli bir konumda bulunan peygamberin, yani nübüvvetin metafizik ve toplumsal düzlemde zorunluluğunu ortaya koymadan önce nübüvvet kuvvesine sahip insanın kozmolojideki yerinin ve hangi özellikleri taşıması gerektiğinin üzerinde durulması gerekir.

3. 1. Nübüvvetin Kozmolojideki Yeri ve Özellikleri

İslam felsefesinde, nübüvvet hakkında ilk defa epistemolojik ve teolojik açıklamalar yapan Kindî olmakla birlikte, konuyla ilgili kapsamlı fikirler ileri süren Fârâbî olmuştur. Ancak bununla birlikte Fârâbî’nin düşüncesi üzerine nübüvvet teorisini ortaya koyan ise İbn Sînâ’dır. İbn Sînâ, nübüvvet konusunda Fârâbî’yi takip etmekle birlikte,¹⁰⁷⁰ nübüvvetin temellendirilmesi ve kanıtlanması hususunda ondan ayrılır. Nübüvvetin kuruluşu ve işleyişi noktasında Fârâbî’yi takip eden İbn Sînâ, nübüvveti toplumsal-siyasal mekanizmanın ve tanrısal inâyetin bir zorunluluğu olarak görmesiyle selefinden ayrılmaktadır. Buna göre İbn Sînâ, eserlerinde nübüvvetle ilgili olarak, bazen toplumsal bir ihtiyaçtan dolayı gerekliliği üzerinde dururken bazen de nübüvveti âlemdeki nizâmü’l-hayr’ın bir gereği olarak görmektedir.¹⁰⁷¹

İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu “varlık hiyerarşisi” içinde nübüvvet elbette çok önemli bir konuma sahiptir. Filozofun sistemine göre, varlık hiyerarşisinde ay altı âlemde en üstün konumda insan bulunmaktadır. Ancak insandan sonra derecelenme yine insan türüyle devam etmekte ve insan türü içinde teorik ve pratik akıl bakımından insanî var oluşu kemâle eren daha üst bir mertebede bulunmaktadır. Teorik ve pratik akıl cihetinden kemâle eren insandan sonra ise nübüvvet mertebesine istidatı olanlar gelmektedir. Nübüvvet mertebesinde bulunan insan, filozofun *el-Mebde’* ve *’l-Meâd* adlı

¹⁰⁶⁹ Michael E. Marmura, “Avicenna’s Psychological Proof of Prophecy”, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 22, No 1, (Jan., 1963), s. 49.

¹⁰⁷⁰ Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, London 1958, s. 31.

¹⁰⁷¹ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1997, s. 206-207; Hidayet Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, Bursa: Arasta Yayınları, 2000, s. 133-135.

eserinde zikrettiği üç özelliğe sahip olandır ki, o, bir taraftan Tanrı'nın kelâmını işitmekle birlikte, melekleri de görendir.¹⁰⁷² Dolayısıyla filozofun varlık hiyerarşisinde nübüvvetin de kendine ait bir ontolojik gerçekliği bulunmaktadır. Söz konusu bu ontolojik gerçeklik aynı zamanda ay altı âleminin en üst mertebesinde bulunan insanın sosyal yönü açısından teleolojik bir perspektif de sunmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre, ahirette gerçek mutluluğu sadece 'insan' ismine müstehak olanlar elde edebilecektir. Ancak filozof, 'insan' kavramına dâhil olanlar arasında birtakım mertebelerin olduğunu söylemektedir. Bu mertebelere sahip insanlar içinde de en üstün ve en yüce mertebede bulunanlar nübüvvet gücüne sahip olanlardır, yani peygamberlerdir. İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve *'l-Meâd* adlı eserinde nübüvvet gücünün üç temel özelliğinden bahsetmektedir ki, bu üç özellik, bazen tek bir şahısta olabileceği gibi, bazen de farklı şahıslarda ayrı ayrı bulunabilir.¹⁰⁷³

Nübüvvet gücünün üç temel özelliğinden ilkinin akılla ilgili olduğunu belirten İbn Sînâ, nebî'nin bu güç sayesinde oldukça güçlü bir hadse sahip olduğunu ve Faal Akıl'la mükemmel bir ittisal kurduğunu söylemektedir. Bu sayede nebî, herhangi bir öğretimden geçmeden en kısa zamanda birinci akledilirlerden (el-ma'kûlâtü'l-ûlâ) ikinci akledilirlerle (el-ma'kûlâtü's-sâniye) ulaşır. İbn Sînâ'ya göre bu, oldukça az ve nadir görülmesine rağmen mümkün olan bir durumdur.¹⁰⁷⁴

fî İsbâti nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihim adlı eserinde de peygamberi diğer insanlardan ayıran ve onlardan üstün kılan özelliği üzerinde duran İbn Sînâ, eserinde bu hususu şöyle ifade etmektedir:

“Canlı varlıklar, ya düşünenler ya da düşünmeyendir. Birincisi daha üstündür. Düşünen ise bu yeteneğe ya doğuştan sahiptir (meleke halinde) ya da değildir; birincisi daha üstündür. Meleke halinde olan ise ya tam olarak fiile çıkar ya da çıkamaz; birincisi daha üstündür. Fiile çıkan ise ya doğrudan doğruya ya da bir aracı vasıtasıyla gerçekleşir; birincisi daha üstündür. İşte bu, nebî'dir.”¹⁰⁷⁵

İbn Sînâ'nın, peygamber'i diğer insanlardan ayıran özellikleri farklı eserlerinde detaylı bir şekilde ele aldığı dikkat çekmektedir. Filozof *el-Mebde'* ve *'l-Meâd* adlı eserinde peygamberin birinci özelliğini zikrettikten sonra onun sahip olduğu hads

¹⁰⁷² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 181; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 334-335.

¹⁰⁷³ İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve *'l-Meâd*, s. 115-116.

¹⁰⁷⁴ İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve *'l-Meâd*, s. 116.

¹⁰⁷⁵ İbn Sînâ, *fî İsbâti nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihim*, s. 123-124.

gücüyle ilgili bilgiler vermektedir. Buna göre hads, kıyastaki orta terimin herhangi bir öğretim olmaksızın bir anda zihin tarafından kavranmasıdır. Bu şekilde güçlü bir hadse sahip olan insan da hads yoluyla bütün ilimleri elde edebilmektedir. Çünkü hadsin dâhil olmadığı herhangi bir konu yoktur. Ancak insanlardaki hadsin farklı derecelerde olduğunu, bu yüzden bazı insanlarda çok güçlü bazılarında da zayıf bir nitelik taşıdığını belirten İbn Sînâ, bilgi bakımından elde edilen şeylerin de bazılarında çok bazılarında ise az olabileceğini ifade etmektedir. Bundan dolayı peygamberler de hads gücü kuvvetli olduğu için pek çok bilgiyi elde etme imkânına sahiptirler. Ayrıca hads, bir kimsede güçlü veya zayıf olabildiği gibi, uzun ya da kısa sürede de gerçekleşebilir. Bu yüzden bazı insanların bütün akledilirleri veya onların çoğunu mümkün olan en kısa zamanda hads yoluyla kavraması ve birinci akledilirlerden ikinci akledilirlerle terkipler kurarak geçmesi mümkündür. Bu gibi bir nefse sahip olan kişinin de tabîî, şehvânî ve gazabî güçlere değil de akla boyun eğmesi kendisinden beklenen tabîî bir durumdur. Bütün bu niteliklere sahip kişi de peygamberlerin en şerefli ve en üstünü olarak görülür.¹⁰⁷⁶

Nübüvvet gücünün ikinci temel özelliği ise hayal gücü ile ilgilidir. İbn Sînâ, hayal gücünün ancak mizâcî kemâle ermiş kişide bulunabileceğini belirtir. Böylesi bir güce sahip olan peygamber bu güç sayesinde, olacakları haber vermekte (inzâr) ve gaybe ilişkin konulara delâlette bulunmaktadır. Bu durum, çoğu insanın uyku halinde iken rüya görmesiyle gerçekleşir. Ancak peygamberler hem uyku hem de uyanık halde bu gibi durumlara muttali olabilmektedir. Dolayısıyla bu özellik sadece peygamberlere özgü olup, diğer insanlarda bulunmayan bir durumdur.¹⁰⁷⁷

İbn Sînâ'ya göre, gelecekte olacak şeylerin bilinmesi insânî nefsin gök nefisleri ile ittisâli neticesinde gerçekleşmektedir. Zira gök nefisleri unsûrî (maddî) âlemde meydana gelen şeyleri ve bunların nasıl gerçekleştiğini bilmektedir. İnsânî nefsin gök nefisleri ile ittisali bu nefislerinin görev ve fonksiyonlarındaki yakınlık ve benzerlikten dolayıdır. Yani ay üstü âlemde görülenlerin çoğu, insan nefsinin bedeninin halleri ile mütecânis olmakta veya ona yakın bir durum almaktadır. Şayet nefs, küllî olarak ittisal

¹⁰⁷⁶ İbn Sînâ, bu özelliklere sahip kimsenin aklî gücünü kiprite, faal aklı da onu bir anda yakan ve kendi cevherine dönüştüren ateşe benzetir. Bu benzetmeyi de Kur'an-ı Kerim'den örnekler vererek açıklar. Bk. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 116-117; en-Nûr, 24/35.

¹⁰⁷⁷ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 117; a. mlf., "Fî İbtâli ahkâmi'n-nücûm", nşr. Yahya Michot, *Avicenne Refutation de l'astrologie*, Beyrut 2006, s. 7.

ederse gök nefislerinden çoğunlukla etkilenir ve ona yakın bir duruma gelir. Ancak bu ittisal vehm ve hayal gücü bakımındandır ve dolayısıyla bu güçlerin cüz'î konulardaki kullanımı ile ilişkilidir. Aklî ittisalin durumu ise daha farklıdır.¹⁰⁷⁸

Uyanıkken hayal gücünün işlevi, onun altında olan duyu gücü ve üstünde olan akıl gücü tarafından kesintiye uğrar. İbn Sînâ, nefsin duyu ve akıl gücünü sürekli kullanması durumunda hayal gücünün kuvvetli olmayacağını belirtir. Ancak onlardan birinin fonksiyonunun durmasıyla hayal gücü kuvvetlenir ve bir şeyler görmeye başlar. Mütehayyilesi ve nefsi güçlü olan kimse uyanık halde iken duyular kendisini engellemediği zaman, gök nefisleriyle ittisali gerçekleşince hakikati görür ve onu muhafaza eder. Bu durumda hayal gücü kendisine özgü fiillerini yerine getirerek, tıpkı görerek veya işitilerek elde edilmiş algı gibi, gördüğü şeyi tahayyül eder. Hayal gücünün tasavvurlarından bazıları nasıl olduğu nitelendirilemeyecek kadar salt bir misal olarak tahayyül edilirken, bazıları da hayal gücü tarafından mükemmel bir şekilde sembolleştirilerek benzerleri ile taklidi gerçekleştirilmiş bir söz olarak tahayyül edilmektedir. İbn Sînâ, peygamberin hayal gücünün işlemesinin bu şekilde olmadığını ifade etmektedir. Zira nebinin hayal gücü gök nefisleriyle ittisal kurmaz. Bilakis faal akıl, peygambere yönelerek onun nefsinin akledilirlerle aydınlatır (işrâk). Böylece faal akıldaki makûl suretler kendisinden feyezân ederek peygamberin nefsinde yer eder. Bu akledilirleri peygamberin hayal gücü olarak tahayyül eder ve onları ortak duyuda tasavvur eder. Bunların nihayetinde Tanrı'nın vasıflandırılmayacak derecedeki büyüklüğünü ve kudretini görür. Böylece peygamberin hem nâtık nefsi hem de hayal gücü tam bir kemâle ulaşmış olur.¹⁰⁷⁹

Nübüvvet gücünün üçüncü temel özelliği de peygamberin nefsinin, tabiatı değiştirebilmesi, yani mucize gösterebilmesi hususudur.¹⁰⁸⁰ İbn Sînâ'ya göre, nebî vehim gücü sayesinde tabiatı etkileme ve değiştirebilme gücüne sahiptir. Nasıl ki, insandaki vehim gücü, bazı şeyleri vehmetmesi sonucunda insanda korku ve dehşet

¹⁰⁷⁸ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, s. 117.

¹⁰⁷⁹ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-meâd*, s. 118-119; İbn Sînâ'nın bu düşünceleri diğer bazı eserlerinde de vardır. Bk. *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-eâcib*, s. 229.

¹⁰⁸⁰ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-meâd*, s. 120; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 201, 203; İbn Sînâ'ya göre, olağanüstü olaylar gösterebilen kimse nebilerden ise “mûcize”, velilerden ise “keramet” gösterir. Bk. *İşaretler ve Tembihler*, s. 203; ayrıca İbn Sînâ, *Kitabu'n-Nefs*'te mucizenin imkânı üzerinde durmaktadır. Bk. *eş-Şifâ/Kitabu'n-Nefs*, s. 200-201; mûcize kavramı, sözlükte, “bir şeye güç yetirememek” anlamında acz kökünden türeyen isimdir. Halil İbrahim Bulut, “Mûcize”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, s. 350; Ragıb el-İsfahânî, “acz” md., *el-Müfredâti fî Garibi'l-Kur'ân*, s. 484.

ortaya çıkıyorsa, yani bedeni etkiliyorsa, benzer şekilde nebî de sahip olduğu güç sayesinde herhangi bir vasıta olmaksızın tabiat olaylarını etkileyebilir. Zira filozofa göre, tamamen bedenin etkisine girmeyen güçlü nefisler, başka bedene etki edebilir ve onların sahip oldukları özellikler, birtakım olaylar üzerinde de etkiler doğurabilir. Böylece bu nefisler, hastaları iyileştirebilir, dilerlerse yağmur yağdırabilir ve toprak verimli hale gelir. Aynı şekilde, kötü kişileri hasta yapabilirler ve depresyon, veba gibi felaketleri dileyerek gerçekleştirebilirler. Dolayısıyla peygamberlerde böylesi olağanüstü olaylar görülebilir.¹⁰⁸¹

İbn Sînâ, *el-A'lâ* suresinin tefsirinde de peygamberlerin özellikleriyle ilgili önemli bilgiler verir. Filozof, “Sana okutacağız; artık Allah’ın dilemesi hariç sen hiç unutmayacaksın.”¹⁰⁸² mealindeki ayetten hareketle, Tanrı’nın peygamberinin ruhunun cevherini güçlendirmiş olduğunu ve onu “kudsî nefis” olarak kemâle erdirdiğini belirtmektedir. Peygamberin ulaştığı kemâl de, onu gerçek ilimleri ve ilâhî bilgileri bilen ve bildikten sonra da asla unutmayan bir kimse kılmaktadır. Ancak İbn Sînâ, “Allah’ın dilemesi hariç” ifadesinden dolayı peygamberin tabiatının da mutlak güç olmadığını ve bazen unutma gibi birtakım hataların olabileceğini de vurgulamaktadır.¹⁰⁸³

İbn Sînâ, peygamberlerin bilgisinin doğruluğunu Tanrı’nın bilgisinin her şeyi kuşatmasına bağlayarak, peygamberlerin hem nazarî hem de amelî bilgilerinde yetkin olduğunu vurgulamaktadır. Zira ona göre, bütün insanların yaratılışı itibarıyla “hüsün” ve “kubh”u, “fücûr” ve “ıffeti” idrake gücü yeter. Fakat insanların bazıları fıtratları gereği bu konularda oldukça ileri bir kemâl seviyesindedir. Dolayısıyla filozof, “hulk” olarak adlandırılan böyle bir sıfatın peygamberlere verildiğini söylemektedir. Peygamberler

¹⁰⁸¹ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-mead*, s. 120-121; a. mlf., *el-Kerâmât ve'l-mu'cizât ve'l-eâcib*, s. 237-238; Gazzâlî, *Tehâfüt'l-Felâsife* adlı eserinde İbn Sînâ’nın mucize ile ilgili görüşlerini ele alarak onun görüşlerine katıldığını belirtmekle birlikte bazı noktalarda onu eleştirmektedir. Gazzâlî, İbn Sînâ’nın mucize hakkındaki düşüncelerine, peygamberlerin mucizelerini muhayyile, teorik ve pratik akıl gücüyle sınırlaması noktasında karşı çıkmaktadır. Zira Gazzâlî, Tanrı’nın her şeyi yapmaya gücü yeter fikrinden hareketle, peygamberin bunların dışında da birtakım mucizeleri olabileceğini söylemektedir. Bk. Gazzâlî, *Tehâfüt'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, nşr. ve trc., Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 163-165, 172.

¹⁰⁸² A'lâ, 87/6.

¹⁰⁸³ İbn Sînâ, *el-A'lâ*, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatu's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, nşr. Hasan Âsî, Beyrut 1983, s. 96.

söz konusu bu sıfat sayesinde ileri bir düzeyde iyiyi ve çirkini, güzeli ve kötüyü ayırt etme ve bilme gücüne sahiptirler.¹⁰⁸⁴

Nazarî ve amelî bakımdan kemâle ermiş olan peygamber İbn Sînâ'ya göre, kendi dışında kemâl bakımından eksik olan insanları kemâle erdirmeye yönelik çaba göstermektedir. Filozof, kendi kemâlini kendi dışındaki insanlara nakletme yeteneği olmayan kimsenin peygamber değil, “velî” olacağını belirtmektedir. Dolayısıyla peygamberlik makamı, insanlar arasında kemâl bakımından en üstün konumu ifade etmektedir. Böyle bir konum da hiç kuşkusuz peygamberlere toplum içinde çok temel görevler de yüklemektedir. Filozofa göre, söz konusu bu görevlerin başında da insanları hakka davet etmek gelir.¹⁰⁸⁵ Ayrıca İbn Sînâ, peygamberleri metafizik âlemden etkilenen ve fizik âleme etki eden nefisler olarak değerlendirmektedir. Buna göre, peygamberler bu özellikleri sayesinde insanlar arasında en faziletli ve yetkinleşmiş nefis olarak kabul edilmekte ve bu mükemmeliyetinden ötürü de ‘gerçek melik’ (el-melekü'l-hakîkî) şeklinde adlandırılmaktadırlar.¹⁰⁸⁶

Varlık hiyerarşisinde ay altı âlemde en üstün konumda bulunan peygamberler, İbn Sînâ'ya göre, hem nazarî hem de amelî akıl gücü bakımından bütünüyle kemâle ermiş nefislerdir. Peygamberin bu özelliği, onun metafizik âlemdeki birtakım bilgilere ulaşmasına neden olmakla birlikte, toplumda da önder olma vasfı kazandırmaktadır. Dolayısıyla biraz sonra da ele alacağımız üzere, bir ferdin veya bir toplumun gerçek kemâle ulaşmasında peygamberlere çok önemli bir görev düşmektedir.

3. 2. Toplumsal ve Bireysel Gâye-Nizam İçin Nübüvvetin Gerekliği

Nübüvvetin toplumsal ve bireysel gâye ve nizam için gerekliliğini ortaya koyabilmek, amelî felsefe ile din ilişkisini belirlemekle mümkündür. İbn Sînâ, felsefeyi, yani hikmeti yukarı ifade ettiğimiz üzere, teorik ve pratik şekilde ikiye ayırmaktadır. Teorik felsefenin amacı, insanı bilme yoluyla, pratik felsefenin ise bireyi davranışlarıyla kemâle götürmektedir.¹⁰⁸⁷ Dolayısıyla filozofun sisteminden her bir ilmin bir amaç taşıdığı ve yetkinliğinin olduğu anlaşılmaktadır. Buna karşılık filozofun birtakım tanımlamalarına göre, dinin amacı da insanın hem kendisinin hem de diğer türleriyle

¹⁰⁸⁴ İbn Sînâ, *el-A'lâ*, s. 98-99.

¹⁰⁸⁵ İbn Sînâ, *el-A'lâ*, s. 99.

¹⁰⁸⁶ İbn Sînâ, *Risâle fî'n-Nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ*, s. 126.

¹⁰⁸⁷ İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş, Medhal*, s. 7.

ilişkisinin kemâle ermesini sağlamaktadır.¹⁰⁸⁸ Bu ise gerek felsefenin gerekse dinin aynı gâyeyi hedef aldığına işarettir. Nitekim hem felsefenin hem de dinin iki yönü vardır. Bunlardan biri teorik, diğeri de pratiktir. Felsefenin teorik ve pratik kısımlarını yukarıda ele almıştık. Kısaca tekrar edecek olursak, felsefenin teorik ve pratik yönünün gâyesi, insanı hem nazârî bakımından hem de amelî yönden mükemmelliğe ulaştırmaktır. Benzer şekilde dinin de teorik yönü salt bilmeyle, pratik yönü de yapıp-etmelerle ilişkilidir. İbn Sînâ'nın gerek *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât* kitabında gerekse *en-Necât*'ta belirttiği gibi, peygamberin getirmiş olduğu dinin insanlara öğretmeye çalıştığı temel prensip, Tanrı'nın varlığıdır. Dinin pratik yönü ise, insanın yapıp-etmelerinde nefsini arındırarak ahlâkî bakımdan olgunluğa ulaşmasını sağlamaktır.¹⁰⁸⁹ Kısaca ifade ettiğimiz üzere, hem felsefenin hem de dinin temel gâyesi, insanı kemâle erdirmektir.

Ayrıca İbn Sînâ, gerek *el-Uyûn 'ül-Hikme* adlı eserinde gerekse *eş-Şifâ*'nın giriş kitabında felsefe-din ilişkisi bağlamında, özellikle amelî felsefenin dinle ilişki içinde olduğunu belirtmektedir. Buna göre filozof, amelî felsefenin üç kısmının, yani ahlâk, ev yönetimi ve siyaset ilminin ilkesini dinden (peygamberlerden) aldığını ifade etmektedir.¹⁰⁹⁰ Filozofun böyle bir fikri ortaya koyarken gerçekte ne kastettiğinin anlaşılması oldukça önemlidir. Zira İbn Sînâ'nın konuyla ilgili açıklamalarından, insanın ferdî ve toplumsal hayatına dair ilkeleri olarak, tüm ilahî dinlerdeki ortak ilkeleri kastettiği anlaşılmalıdır. Çünkü filozofun *Risâle fî Aksâmi 'l-ulûmi 'l-akliyye*'de ifade ettiği şekilde, dinlerde ortak olan evrensel emir ve yasaklar olduğu gibi, toplumdan topluma, zamandan zamana değişen tek tek dinlere özgü birtakım emir ve yasaklar da vardır.¹⁰⁹¹ Dolayısıyla tekrar ifade edecek olursak, İbn Sînâ'nın amelî felsefenin kısımları olan ilimlerin ilkelerinden kastettiği, bütün ilahî dinler için ortak olan ilkelerdir. Bu durumda “Yasa koyucu”nun buradaki işlevi ise bütün ilahî dinlerde bulunan söz konusu ilkeleri tespit ederek, bunları amelî felsefenin alt dallarına aktarmak olacaktır. Söz konusu bu tespit, aynı zamanda ilahî ve gerçek peygamber ile bâtıl peygamberi de birbirinden ayrılmasına neden olacaktır. Bununla birlikte, mezkûr

¹⁰⁸⁸ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî 'l-me'âd*, s. 110.

¹⁰⁸⁹ İbn Sînâ'nın felsefe-din ilişkisi konusunda detaylı bilgi için bk. Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000, s. 154-170.

¹⁰⁹⁰ İbn Sînâ, *Uyûnu 'l-hikme*, s. 17; a. mlf., *Mantiğa Giriş, Medhal*, s. 7.

¹⁰⁹¹ İbn Sînâ, *Risâle fî Aksâmi 'l-ulûmi 'l-akliyye*, s. 264.

ilkelerin mükemmellik derecesi, aynı zamanda fert ve toplum hayatındaki sürdürülebilmesiyle “Yasa koyucu”nun gerçek ve ilahî olduğunu da kanıtlamaktadır.¹⁰⁹²

İbn Sînâ felsefesinde evrende hâkim olan hayır nizamı (nizâmü'l-hayr), Tanrı'nın inayet ve hikmetinin bir neticesidir. İkinci bölümde de incelediğimiz üzere, evrendeki hayır nizamının varoluş ilkesi Tanrı'nın zâtı hakkındaki bilgisidir. Hayır nizamının ilkesi, Tanrı'nın bilgisi olduğuna göre, söz konusu bu sistemdeki mevcudâtın birbiriyle ilişkisi, birbiriyle bağlantısı ve etkileşimi elbette tesadüf eseri değil, bir gâyeler zinciri şeklinde cereyan etmektedir. Dolayısıyla mezkûr teleolojik sistemde, her varlık bir gâye içindir ve o gâye, o varlığın bir taraftan kemâli olurken diğer yandan da başka bir varlığın ihtiyacı olmaktadır. Filozofun teleolojik sisteminde nübüvvet ise insan için zorunlu bir ihtiyaçtır. Nübüvvetin insan için ihtiyaç olması hem bireysel kemâli hem de insanın toplumsal yaşantısı bakımındandır. Buradan hareketle söylemeliyiz ki, evrensel hayır nizamının toplumsal boyutunda nübüvvet, ilahî kuralların habercisi ve kanun koyucusu konumundadır.¹⁰⁹³

Toplum için “yasa koyucu”yu ilahî inâyetin bir gereği olarak gören İbn Sînâ, yasa koyucuyu bir peygamber olarak düşündüğünden dolayı peygamberin varlığının toplumsal düzen için zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. Nübüvvetin bu zorunluluğu da İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın Zorunlu Varlık oluşu ve zorunluluğu Tanrı'dan alan âlemde nübüvvetin de çok önemli bir konumda olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca filozof, *el-İlâhiyyât*'ta sözünü ettiği “Yasa koyucu”nun mükemmelliğini de vurgulamaktadır.¹⁰⁹⁴ Zira ona göre, İslâm dini dinlerin olabilecek en değerlisi ve en mükemmeli olarak gelmiştir. Elbette mükemmel olan dinin de, dinlerin (mîlel) sonuncusu olmasının daha uygun olduğunu belirten İbn Sînâ, Hz. Peygamber'in mükemmelliğine vurgu yapar.¹⁰⁹⁵ İbn Sînâ'ya göre, böylesi mükemmel bir insan var olduğunda bu insanın temel görevi, insanların işlerinde birtakım yasalar koymak olmalıdır. Yasasındaki ilk esas ise,

¹⁰⁹² M. Cüneyt Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, s. 88.

¹⁰⁹³ Nübüvvet konusuyla ilgili modern dönemde yapılmış bir çalışmada, nübüvveti inkâr edenlere karşı İbn Sînâ'nın cevapları ele alınmaktadır. Söz konusu çalışmada, özellikle nübüvvetin ontolojik, teleolojik ve epistemolojik boyutlarından hareketle nübüvvetin gerekliliği ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu çalışma için bk. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, s. 69-108.

¹⁰⁹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 188.

¹⁰⁹⁵ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, s. 109-110; İbn Sînâ eserinde Hz. Peygamber'in bir hadisini zikreder: “Ben ahlâkî üstünlükleri (mekârime'l-ahlâk) tamamlamak üzere gönderildim”. (İmam-ı Malik, Muvatta', Husnu'l-huluk, 8.) Bkz. a. mlf., *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, s. 110.

insanlara tek ve kudretli Yaraticısının olduğunu, O'nun gizli ve açık her şeyi bildiğini ve emrine itaatin O'nun hakkı olduğunu bildirmektir. Yani İbn Sînâ'ya göre yasa koyucunun görevi, Tanrı'nın dengi, ortağı ve benzeri olmadığını ve O'nun insanlar için kendisine itaat edenlere mutluluk veren, isyan edenlere de bedbahtlık veren bir son hazırladığını bildirmektir. Yine peygamber, insanların ilâhî hikmeti anlamasına yardımcı olmalı ve onların boş meşguliyetlere yönelmelerini engellemelidir. Filozof bu noktada, daha önce de ifade edildiği gibi, Tanrı'nın bildiği şeyin, O'nun bildiği şekilde gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu vurgular.¹⁰⁹⁶ Dolayısıyla toplum hayatı ve insan türünün varlığı ve sürekliliği için zorunlu olan böylesi mükemmel bir insan, İbn Sînâ'ya göre, müstesna bir şahsiyettir ve toplum hayatı için gerekli yasaları hem koyar ve koyduğu yasaların uygulanmasını da sağlar. Başka bir ifadeyle, yasa koyucu peygamberin beşerî maslahat için ortaya koyduğu ve yasa yaptığı şeyleri güçlü bir idareyle (tedbîra'n-azîmen) düzenlemiş olması zorunluluktur.¹⁰⁹⁷ Ayrıca İbn Sînâ, yasa koyan peygamberin bir insan olmasının zorunluluğuna ve diğer insanlarda bulunmayan birtakım özellikleri haiz olmasının gerekliliği üzerinde durur. Buna göre, peygamberde bulunması zorunlu olan istisnâî özellikler onun mucizelerini oluşturmaktadır. Yani, nasıl ki insan için toplum hayatı, bu hayat için yasalar ve adil bir yönetim ve bunu gerçekleştirmek için de bir peygamber gerekliyse, peygamberin de ilâhî kaynaklı olduğunun ispatı için mûcizelerle desteklenmesi şarttır.¹⁰⁹⁸ Zira siyasetle ilgili kısımda da ifade ettiğimiz gibi, yasa koyucu peygamber, koyduğu yasaları insanlara uygulatabilecek karakterde bir insan olmalıdır. Şayet insanlar, yasa ile ilgili olarak kendi görüşleriyle baş başa kalırsa birbirleriyle ihtilafa düşer ve her biri lehinde olanı adalet, aleyhinde olanı da zulüm sayar. Yasa koyan peygamberin insanlara hitap edebilecek bir insan olmanın yanı sıra aynı zamanda adil olması da zorunludur.

İbn Sînâ, peygamberin bütün insanlara hitap ettiğinden dolayı birtakım semboller kullandığını belirtmektedir. Zira ona göre, peygamberin metafizik âlemi

¹⁰⁹⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 188-189.

¹⁰⁹⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 191; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 338; çağdaş dönemde yapılan bir çalışmada İbn Sînâ'nın nübüvvetine dair görüşleri ele alınmakta ve nübüvvetin bireysel insanın kemâli ve toplumsal gâye ve düzen için zorunlu olduğu vurgulanmaktadır. Bk. Alî Abbâs Murâd, *Devletü's-şerîa kiraatu fî cedeliyyeti'd-din ve's-siyase inde İbn Sînâ*, s. 163.

¹⁰⁹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 188; a. mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 339; İbn Sînâ'nın vahyi tanımlaması peygamberin diğer insanlardan farkını ortaya koyan bir nitelik taşımaktadır. Buna göre, vahiy, "aklî âlemdeki bilgileri onu almaya yetenekli nefse gizli ilkadır. İbn Sînâ, *Risâletü'l-Fi'l ve'l-İnfîâl*, s. 3.

anlayabilmesi, söz konusu bu sembolleri kavramasına bağlıdır. Hatta İbn Sînâ, eserinde Pythagoras, Sokrates ve Platon gibi filozofların da düşüncelerini birtakım semboller kullanarak ifade ettiklerini söylemektedir. Filozof, konuyla ilgili olarak da Nur suresinin 35. ayetini yorumlar. Ona göre, “Allah, semâvât ve arz’ın nûrudur...” ifadesinde nûr, hayır ve hayra ulaştıran sebeptir. Dolayısıyla Tanrı, bizâtihi hayırdır ve her hayrın da sebebidir.¹⁰⁹⁹ Peygamberlerin sıradan insanlara soyut metafizik hakikatleri anlatabilmeleri için bu sembolik ifade tarzı İbn Sînâ’ya göre din dilinin belirleyici bir özelliğidir. Çünkü filozofun da *el-İlâhiyyât*’ta ifade ettiği gibi, Tanrı’nın varlığı ve mahiyeti, ölüm ve ölüm ötesi gibi birtakım meseleler ancak sembolik anlatım tarzı ile insanlara kavratılabilir.¹¹⁰⁰

Görüldüğü üzere bireysel insanın gerçek mutluluğu (es-saâdetü’l-kusvâ) elde etmesi ve toplumun da mükemmel düzen içinde olabilmesi için yasa koyucu adil bir peygamber zorunludur. İbn Sînâ, toplum hayatı için bu şekilde mükemmel niteliklere sahip insanın varlığını aklen, yani psikoloji ve kozmoloji öğretilerine göre mümkün görmekle birlikte, Tanrı’nın inayetinin kuşatıcılığı ve O’ndan sudûr eden iyilik düzeni (nizâmü’l-hayr) açısından bunun bir zorunluluk taşıdığını düşünmektedir. Hatta yasa koyucu bir peygamberin zorunluluğunu eserinde şu ifadelerle vurgulamaktadır:

“İnsan türünün bekası ve bilfiil varlığı için bu insana duyulan ihtiyaç, gözün üstünde kaş bitmesi ve ayak tabanlarının bükeyliği vb. gibi beka için zorunlu değil ama yararlı olan şeylerden, hatta bekada yararlı olan şeylerin çoğundan daha fazladır.”¹¹⁰¹

İbn Sînâ’nın nübüvvet ve nübüvvetin bireysel ve toplumsal gerekliliği hakkındaki düşünceleri selefî Fârâbî ile örtüşmektedir. Zira Fârâbî’ye göre, nübüvvet için üç temel şart vardır. Bunlardan biri, mütehayyile yoluyla melekleri görmek ve Tanrı kelâmını işitmek, diğeri ise mucizeler göstermek ve metafizik âlemin bilgisine ulaşmaktır. Ayrıca peygamber, metafizik hakikatleri insanlara anlatırken birtakım semboller kullanır.¹¹⁰²

¹⁰⁹⁹ İbn Sînâ, *İsbâtu’n-nübüvvât*, s. 48-50; İbn Sînâ’nın sembollerle ilgili düşünceleri başka eserlerinde de geçmektedir. Bk. İbn Sînâ, *Fî İsbâti nübüvvât ve te’vîli rumûzihim ve emsâlihim*, s. 124-125.

¹¹⁰⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 191-192; a. mlf., *el-Adhaviyye fî’l-me’âd*, s. 89 vd.

¹¹⁰¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 188.

¹¹⁰² Fârâbî, *Kitâbu Ârâ’u-Ehli’l-medineti’l-fâzıla*, s. 13-15; a. mlf., *ed-Deâvî’l-kalbiyye*, s. 11; Fârâbî, İbn Sînâ ile benzer görüşleri paylaşırken, İbn Haldûn ise nübüvvetin zorunluluğu noktasında İbn Sînâ’yı eleştirir. Zira İbn Sînâ, toplumsal düzen için aklen nübüvvetin zorunlu olduğunu söylemektedir. O, filozofun bu düşüncesini tarihî ve ictimai gerçeklere aykırı bulmaktadır. Çünkü İbn Haldûn,

Netice itibariyle İbn Sînâ, ilâhî inayet ve insanın toplumsal bir varlık olduğundan hareketle nübüvvetin zorunluluğunu ispat etmeye çalışmıştır. Filozofun konuyla ilgili eserleri incelendiğinde nübüvvetin bir imkân mı, yoksa zorunlu mu olduğunu kesin kanıtlarla belirlemek mümkün olmayabilir. Fakat filozofun felsefî sistemi esas alındığında nübüvvetin bireysel ve toplumsal mutluluk ve gâyenin gerçekleşmesindeki rolü çok açıktır.

nübüvvetin aklî olmadığını iddia etmekte ve nübüvveti Tanrı'ya ait bir lütûf olarak görmektedir. İbn Haldun, bu iddiasını da geçmişte, birçok insan topluluğunun olduğunu ve bu insanların birçok devlet kurduğunu söyleyerek desteklemektedir. Dolayısıyla İbn Haldûn'a göre İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi, nübüvvetle devlet arasında zorunlu bir ilişki kurulamaz. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, s. 274-275; İbn Haldûn'un İbn Sînâ'ya yönelik bu eleştirisinin, onun nübüvveti akıl üstü bir konumda idrak etmesinden kaynaklandığı düşünülebilir.

SONUÇ

Teleoloji, İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesinin ontoloji ve teoloji yanında üçüncü ayağını oluşturmaktadır. Her ne kadar filozof, ilimler sınıflamasını ele aldığı *Risâle fî Aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye* adlı eserinde teleolojiyi, metafiziğin bir alt disiplini şeklinde ortaya koymuşsa da bu disiplini onun sisteminde merkezî bir yer işgal etmektedir. Nitekim kendisi *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* adlı eserinde hikmeti, ilmu'l-gâye (teleoloji) ile özdeşleştirmiş, ontolojiyi sisteminin hareket noktası yaparken teleolojiyi varış noktası olarak tespit etmiştir. Bu tutumun zorunlu bir sonucu olarak sisteminde varlık veren konumundaki Tanrı'dan diğer varlıklara doğru ontolojik perspektif hâkim olurken, varlıklardan Tanrı'ya doğru teleolojik veche ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla onun sisteminin bütün boyutlarına teleolojinin sirayet ettiği söylenebilir. Bu yüzden İbn Sînâ'nın felsefî sistemini eserlerinin satır aralarına inerek incelediğimizde teleolojinin tüm felsefesine ne kadar hâkim olduğu açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla onun felsefesinin teleolojik boyutlarını ele almayı gâye edinen bu çalışmanın sonuçlarını, sisteminin metafizik, fizik, ahlâk ve siyaset disiplinlerinde açıkça gözlemlemekteyiz.

Teleoloji kavramı, Pre-Sokratik felsefede ilkel ve dağınık bir halde bulunurken Platon ile temelleri atılmış ve Aristoteles ile de sistemli hale gelmiştir. Yeni Platonculuğun sudûr teorisiyle yeni boyutlar kazanan teleoloji, Platon ve Aristoteles'in eserlerine ve hellenistik şerhlerine ait tercümeler aracılığıyla İslâm düşünce dünyasına ulaşmıştır. Müslüman düşünürler, Kur'ân-ı Kerim'in evrendeki gâye ve nizamı vurgulayan temel öğretisi ışığında bu teleolojik düşüncelere tevarüs etmiş ve geliştirmişlerdir. Grek-Hellenistik dönem eserlerinden intikal eden teleolojik düşünce, ilk olarak Nazzam, Câhız, Mâtürîdî gibi kelâmcı düşünürlerin sistemlerinde yer almakla birlikte, Kindî, Farabî, Âmirî gibi belli başlı İslâm filozoflarının eserlerinde de ifadesini bulacaktır.

İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesinde teleoloji, onun Tanrı ve Tanrı-âlem ilişkisi hakkındaki görüşlerinde ortaya çıkmaktadır. Zira filozofun ortaya koyduğu sudûr teorisinin tamamen teleolojik bir nitelik taşıdığını söylemek mümkündür. Teleolojik bir nitelik taşıyan sudûr nazariyesine göre, varlık hiyerarşisinin en tepesinde bütün yetkinliklere sahip olan Tanrı bulunmaktadır. Diğer varlıklar ise Tanrı'dan sonra sahip olduğu yetkinlik derecesine göre varlık hiyerarşisindeki yerini almaktadır. İbn Sînâ,

metafizik düzlemdeki teleoloji görüşlerini gâye, düzen, inâyet ve aşk kavramlarını temel alarak kapsamlı ve tutarlı bir sistem halinde açıklamıştır.

İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu varlık hiyerarşisinin teleolojik boyutları, itibariyle zorunlu ve mümkün ilişkisine dayandığı görülmektedir. Buna göre, zorunlu varlık hiçbir şekilde herhangi bir sebebe dayanmayan, mutlak anlamda yetkin olan ve herhangi bir gâyesi olmayan varlıktır. Mümkün varlık ise varlığında bir sebebe dayanan, eksik ve yetkinleşme gâyesi olandır.

Teleolojik hiyerarşideki zorunlu olan ve varlığında herhangi bir nedene ihtiyacı olmayan varlık Tanrı'dır. İbn Sînâ, Tanrı'yı sebepli varlıkların oluşturduğu varlıklar hiyerarşisinin ilke'si (mebde') kabul etmiş ve O'na İlk (el-Evvel), demiştir. Aynı zamanda Tanrı'nın Hakk olduğunu ve varlığında varlığını devam ettirmek için başka herhangi bir şeye muhtaç olmadığını (el-Gınâü't-tâmm) vurgulamıştır. Bununla birlikte İlk İlke olan ve varlığında herhangi bir sebebe muhtaç olmayan Tanrı'nın, bütün yönlerden yetkin olduğunu belirtmiştir. O, Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın varlığı tam, hatta tamamın üstünde (fevka't-temâm) olduğunu ifade eder. Düşünüre göre, Tanrı'nın varlığından ve varlığının yetkinliğinden hiçbir şey noksan değildir ve bu yüzden tamamlanmak için beklediği bir şeyi bulunmamaktadır. Tanrı, mükemmeldir. Mükemmel olan Tanrı da hiçbir şekilde cinsi, faslı, tanımı olmayan Mutlak Varlık'tır. Zorunlu varlık olan Tanrı'nın gerçek yetkin (kemâl) olmasının O'nun iyi oluşu, O'nda eksiklik ve kötülüğün başlıca sebebi olan imkân ve kuvvenin bulunmayışı anlamına gelmektedir ki, bu bağlamda İbn Sînâ, yetkinlik ve iyilik arasında bir ilişki kurarak, Tanrı'nın her türlü yetkinliğin de ilkesi konumunda olduğunu belirtmiştir.

İbn Sînâ'nın sistemine göre, her türlü yetkinliğin sahibi olan Tanrı, bütün âlemin varlık nedenidir. Ona göre âlemde, ilkesi Tanrı'nın zâtına ait bilgisi olan mükemmel bir düzen vardır. Söz konusu bu en mükemmel bir düzene (nizâmü'l-hayr) sahip olan âlem, sebebi olduğu Tanrı tarafından akledilmekte ve âlemde gerçekleşen bütün hadiseler de Tanrı'nın zorunlu ilminin zorunlu sonucu olarak gerçekleşmektedir. İlâhî bilginin eşyanın nedeni olmasını İbn Sînâ, ayrıca ilâhî inâyet olarak da adlandırmıştır.

İbn Sînâ'nın "nizâmü'l-hayr" olarak adlandırdığı âlemdeki en mükemmel iyilik düzeni, Tanrı'nın inâyeti neticesinde varlığa gelmektedir. Evrensel iyilik düzeni içinde yer alan âlemdeki varlıklar, Tanrı'nın cömertliği (cûd) sayesinde belli bir hiyerarşi ve sıra düzeni (silsiletü't-tertîb) içinde varlık kazanmaktadır. Böylece filozof, Tanrı'nın

âleme varlık vermede herhangi bir kasdı olmadığını ve O'nun varlık vermesinin cömertliğinden (cûd) ve sırf iyi (hayr-ı mahz) olmasından kaynaklandığını vurgulamıştır. Sisteme göre En Yetkin, En Mükemmel Varlık olan Tanrı'nın varlık vermede herhangi bir kasdının olduğu ileri sürülemezdi.

Tanrı'nın cömertliği neticesinde varlığa gelen âlem, İbn Sînâ'nın teleolojik yaklaşımına göre, en mükemmel bir düzene sahiptir. İbn Sînâ, âlemde tek bir düzen olduğunu ve söz konusu bu düzenin de daha iyisi ve daha mükemmeli bulunmadığını vurgulamıştır. Âlemdeki bu mükemmel düzenin de ay üstü ve ay altı âlem arasındaki ilişkide, gök cisimlerinin yeryüzüne olan etkisinde ve dört unsurun dizilişinde olduğu gibi, en temelde âlemin işleyişinde otaya çıktığı görülmektedir. Filozof, âlemi, ay üstü ve ay altı şeklinde ikiye ayırmaktadır. İbn Sînâ, ay üstü âlemi varlıklarının en yetkin olanından en az yetkine doğru bir hiyerarşi oluşturduğunu ve söz konusu bu hiyerarşide de ilk önce akılların yer aldığını söylemiştir. Ay üstü âlemdeki hiyerarşide akıllardan sonra gök nefsleri ve daha sonra da gök cisimleri gelmektedir. Ay altı âleminde ise en noksan varlıktan daha yetkin varlığa doğru bir hiyerarşi mevcuttur. Başka bir ifadeyle, ay üstü âlemde varlıkların en yetkin derecesi yukarıdan aşağıya doğru azalırken, ay altı âlemde tam tersi bir şekilde cereyan etmektedir. Ay altı âlemde aşağıdan yukarıya doğru daha yetkin bir varlığa gitme söz konusudur. Buna göre ay altı âlemindeki varlık hiyerarşisinde, en altta madde ve dört unsurdan oluşan cansız cisimler gelir. Daha sonra nefs ve bedenden oluşan canlı cisimler yer alır. Canlı cisimlerin hiyerarşisi ise, bitkiler, düşünmeyen canlı ve insan şeklindedir. İbn Sînâ, insanlar içinde de en yetkin varlığın peygamber olduğunu belirtir. Filozofun ortaya koyduğu bu teleolojik sistemde, varlıkların her biri kendi varlık düzeyine denk gelen tabiata sahiptir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın teleolojik sisteminde Tanrı, varoluş sürecini akılla başlatmış ve yine onunla tamamlamıştır. Başka bir ifadeyle, Tanrı'dan itibaren yukarıdan aşağıya doğru derecelenme en üstün varlık olan akıllar olurken, aşağıdan yukarıya doğru olan sıralamada da en şerefli konumu hak eden, yine akıl sahibi bir varlık olan insandır. İbn Sînâ'nın teleolojik sisteminde, insanlar arasında da en üstün mertebeyi nübüvvet istidadına sahip olanlar işgal etmiştir.

İbn Sînâ, Tanrı ile âlem arasındaki teleolojik ilişkiyi bir başka açıdan illet-malûl ilişkisi çerçevesinde incelemiştir. Buna göre bütün olarak âlemin fâil sebebi, Tanrı'dır. Âlem, Fâil İlet olan Tanrı'dan silsilevi bir suretle sudûr eder. Ancak o, Tanrı'nın Fâil

İllet olmasını cisimlerdeki hareketin tabiî prensibi manasında olmadığını ve Tanrı'nın her şeyin gerçek sebebi olduğunu ifade etmiştir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı ve âlem arasındaki illet-malûl ilişkisi aynı zamanda, bütün olarak âlemin varlığını ve zorunluluğunu da Tanrı'dan aldığını ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte İbn Sînâ, Tanrı'yı bütün âlemin gâyesi olarak da nitelendirmiştir. Filozof, Tanrı'nın bütün yönlerden Yetkin, Kemâl olduğunu ve bu şekilde en mükemmel bir varlığın da kendisine şevk duyulan bir nitelik taşıdığını belirtir. Bu düşüncesiyle İbn Sînâ, Tanrı'nın bütün varlığın Ma'sûk'u olduğuna vurgu yapmaktadır. Yani filozofun teleolojik sistemine göre, varlık hiyerarşisindeki yer alan bütün varlıklar, Sırf İyi olan Tanrı'ya ulaşmak gâyesini gütmektedirler. Fakat varlık hiyerarşisindeki her varlığın en temel gâyesi, Tanrı'ya ulaşma olmakla birlikte, her varlık öncelikle kendi ontolojik yetkinliğini gerçekleştirmeye yönelmektedir. Dolayısıyla âlemdeki cismanî veya ruhanî tüm varlık mertebelerinde Mutlak İyi olan Tanrı'ya duyulan gizli ya da açık, bilinçli ya da bilinçsiz aşk, O'na benzeme arzusu, bütün nesnelerde yetkinliğe ulaşma yönünde bir şevk doğurmakta ve bu yönelişte nesne kendi ontolojik sınırları içinde kendini gerçekleştirmektedir.

İbn Sînâ'nın metafizik düzlemde olduğu gibi tabiî alanda da teleolojik bir yaklaşım sergilediği görülmüştür. Filozofun tabiî düzlemdeki teleolojik yaklaşımı, tabiî hadislerin işleyişinde görülen nedensellik düşüncesinde ve özellikle gâye sebebe atfettiği önemde ortaya çıkmıştır.

Tabiî düzlemde sebepler teorisi konusunda İbn Sînâ'nın, Aristoteles'in dört sebep teorisini temel aldığı ve onun gibi gâye sebebe özel önem atfettiği göze çarpmaktadır. Tabiî düzlemde gâyeyi bi'z-zât ve bi'l-araz şeklinde ikiye ayıran filozof, ayrıca gâye sebebin diğer sebeplerle yakın ilişkisine de değinmiştir. İbn Sînâ, gâye sebebin varlığı bakımından diğer sebeplerin bilfiil sebep olarak varlığının sonucu olduğunu ifade etmiş, fakat bu sebebin, mahiyeti (şeyliği) ve zihindeki varlığı bakımından da diğer nedenlerden önceliği konusuna vurgu yapmıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın açıklamalarından gâye sebebin, bir taraftan diğer sebeplerin sebep oluşunun nedeni, diğer taraftan da onların bilfiil illet olarak varlığının neticesi olduğu anlaşılmaktadır. Fakat İbn Sînâ, bu durumun ancak oluş ve bozuluş âlemi olan tabiî düzlemde bu şekilde olduğunu vurgulamıştır.

İbn Sînâ'nın teleolojik sisteminde tabiî âlemdeki düzenin nasıl olduğunun anlaşılabilmesi için tabiî cismin maddî, sûrî, etkin ve gâye neden şeklinde, zikrettiği dört nedenin bilinmesinin zorunluluğu açığa çıkmıştır. Bu dört nedeni, aynı zamanda tabiî cismin ilkeleri olarak da ifade eden filozof, bu anlamda var olan veya harekette bulunan ya da madde ve sûretin birleşmesinden meydana gelen her şey için birtakım nedenlerin bulunduğunu söylemiştir. Bunun neticesinde de filozof, doğal durumlar için fail, madde, sûret ve gâye şeklinde dört zatî neden olduğunu zikretmiştir.

İbn Sînâ, fizik âlemde var olan düzeni, tabiî hadiseleri devamlılıkları açısından bir tasnife tâbi tutarak izah etmiştir. O, fizik âlemdeki düzeni, sürekli veya çoğunlukla ya da nadir meydana gelen olayların oluşturduğunu söylemiştir. Filozofumuz, tabiî âlemde her sebebin zorunlu olarak sürekli veya çoğunlukla kendi sonucunu doğurduğunu ve dolayısıyla tabiî cisimlerin kendi türleri içinde yetkinleştiğini belirtmiştir. Ancak o, tabiî düzlemde nadir olarak gerçekleşen, aksini düşündürtecek bazı durumların varlığından da söz etmiştir. Ona göre bu bazen gerçekleşen durumlar, rastlantısal olaylardır ve bu sürekli veya çoğunlukla gerçekleşmeyen durumlar, tabiattaki gâyeyi engellemektedir. İbn Sînâ'nın açıklamalarından doğadaki her şeyin bir gâyeyi gerçekleştirmek üzere varlığı düşüncesinde olduğunu anlaşılmaktadır. Hatta tabiatta bulunan eksiklikler de fazlalıklar da maddedeki herhangi bir gâyeyi gerçekleştirmek içindir. Bununla birlikte İbn Sînâ'ya göre, tabiî düzlemde rastlantı ve talih eseri olan olayların da gerçekte tabiî düzlemdeki bir gâyeyi gerçekleştirmek için olduğu söylenebilir. Tabiî düzlemde meydana gelen rastlantısal olayları filozofun arazî gâyeler olarak değerlendirdiği de görülmüştür. Bunun yanı sıra, İbn Sînâ'nın rastlantı ve talih konusunda önceki filozofların görüşlerine yönelttiği eleştiriler, doğal düzlemde gaiyyetin varlığına ispat sayılabilecek niteliktedir.

İbn Sînâ'nın tabiattaki düzen ve gâye ile ilgili açıklamalarını ayrıca Tanrı'nın varlığına delil olarak da kabul edebiliriz. Her ne kadar bir kelâm âlimi gibi İbn Sînâ, isbât-ı vâcib olarak gâye ve düzeni doğrudan doğruya bir arguman olarak geliştirmese de onun bu veçhedeki düşüncelerinden isbât-ı vâcib delilini çıkarabiliriz. Çünkü onun gâye ve düzene ilişkin tabiî âlemde verdiği örneklerden gerçekte, tabiî olayların gizli faili neden olarak Tanrı'yı kabul ettiği de açığa çıkmaktadır.

İbn Sînâ'nın tabiî âlemdeki teleolojik yaklaşımı, nefisle ilgili görüşlerinde de izlenmektedir. Onun nefisle ilgili teleolojik yaklaşımı, hem nefis tanımında hem de nefis-

beden ilişkisi ve nefsin güçlerinin birbiriyle olan ilişkileri hakkındaki görüşlerinde ortaya çıkmaktadır. Özellikle nefisle ilgili olarak kemâl/yetkinlik kavramına yaptığı vurguyla İbn Sînâ, nefsi teleoloji bakımından oldukça başarılı bir şekilde izah etmiştir.

İbn Sînâ, amelî felsefeye dair görüşlerinde de teleolojik bir yaklaşım sergilemiştir. Filozofun bu alandaki teleolojik yaklaşımı, ahlâk ve siyaset felsefesindeki görüşlerinde ortaya çıkmaktadır. Teleolojik bir ahlâk anlayışına sahip İbn Sînâ, bu düşüncelerinde erdem kavramını ön plana çıkarmıştır. O, erdemi orta olma hali (tavassut) şeklinde, erdemsizliği ise ifrat ve tefrite kaçan fiiller olarak tanımlamıştır. İbn Sînâ, ahlâkî erdemler olarak nefsin üç gücü olan şehvet, gazap ve akla karşılık gelen iffet, şecaat ve hikmeti zikretmiştir. Ayrıca bu erdemlerin mükemmelliğe ulaştıktan sonra ve birleşiminden meydana gelen adalet erdeminden söz eder. Filozof, insanın gerçek gâyesine ancak zikredilen bu erdemleri alışkanlık kazanmasıyla ulaşabileceğini söyler. İbn Sînâ, insanın gerçek gâyesinin en yüce mutluluk (es-saadetü'l-uzmâ/kusvâ) olduğunu belirtir. Buna göre insan, sahip olduğu akıl gücüyle beden ve bedene ait güçlerine ve özellikle bedenî güçlerin reisi durumundaki amelî akıl gücüne hâkim olursa ahlâkî anlamda yetkinleşir ve gerçek mutluluğa, temel gâyesine ulaşır.

Siyaset felsefesine dair görüşlerinde toplum düzeni ve devletin işleyişiyle ilgili teleolojik yaklaşım sergileyen İbn Sînâ, insanın ahlâkî anlamdaki yetkinliğinin toplum düzeni ve bu düzenin sürdürülmesi için oldukça önemli olduğunu vurgulamıştır. O, toplumun erdemli olmasını toplumu oluşturan bireylerin yetkinliğine bağlamaktadır. Filozof, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* adlı eserinde insanın tek başına yaşayamayacağını ve birtakım ihtiyaçlarını giderebilmek için bir topluma ihtiyacı olduğunu ifade eder. O, toplumun erdemli ve mükemmel olmasını bireylerin ahlâkî yetkinliğine ve nübüvvetle olan güçlü ilişkisine bağlamaktadır. Bu anlamda da ahlâkî yetkinlikten yoksun toplumların başına birtakım kozmik felaketlerin de gelebileceğini vurgulamıştır. Bununla birlikte toplumsal düzen için bir yasanın gerekliliği üzerinde duran İbn Sînâ, yasa koyucu mükemmel bir insanın varlığını da zorunlu görmektedir. O, bir toplumun temel gâyesi olan mutlu ve erdemli bir hale gelebilmesini güçlü bir yasanın, yani mükemmel bir hukuk düzeninin varlığına bağlamıştır. İbn Sînâ, yasa koyucu olarak peygamberi kabul eder. Ona göre toplumsal düzen için, yasa koyucu bir peygamberin var olması, insan olması ve diğer insanlarda bulunmayan bir özellik taşıması zorunludur. Dolayısıyla filozofumuz, ahlâk ve siyasetin metafizik temellerini ele alırken

nübüvvet felsefesine de değinmektedir. O, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*'ın son bahsinde nübüvvet konusunu ele alır. Ona göre, bireysel insanın gerçek mutluluğu elde etmesi ve toplumun da mükemmel bir düzen içinde olabilmesi için yasa koyucu adil bir peygamberin varlığını zorunludur. Bu zorunluluk Tanrı'nın inâyetinin kuşatıcılığı ve O'ndan sudûr eden iyilik düzeni (nizâmü'l-hayr) açısından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın ilâhî inâyet ve toplumsal bir varlık olduğundan hareketle nübüvvetin zorunluluğunu ispat etmeye çalıştığı görülmektedir.

İbn Sînâ'nın miras aldığı teleolojik düşünceleri gâyet ustalıkla işlediği, derinleştirdiği görülmekte ve kendinden sonraki teleolojik düşünceleri de derinden etkilediği anlaşılmaktadır. Kaldı ki İslâm düşüncesinde farklı geleneklere mensup düşünürlerin her birinin kendi sistemlerinde farklı düşüncelere sahip olmakla birlikte, teleolojik düşüncede hemfikir oldukları görülebilmektedir. Nitekim İbn Sînâ sistemi aleyhinde müstakil bir eser yazan Gazzâlî, teleoloji söz konusu olduğunda İbn Sînâ ile aynı görüşleri paylaşacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- ACAR, Rahim, “Allah’ın Cüz’îleri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”, *Divan, İlmî Araştırmalar*, S. XX, Yıl 2006/1, 99-118.
- _____, “Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ’ya Göre Allah’ın Cüz’îleri Bilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, XIII, 2005, 1-23.
- Alexander of Aphrodisias, *On Providence*, <http://www.editions-verdier.fr/v3/oeuvre-aphrodise.html> 10/08/2007.
- ALPER, Ömer Mahir, “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: el-Fark beyne re’yeyi’l-hakîmeyn”, *Divan*, S. X, 2001/1, 145-172.
- _____, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000.
- ÂMİRÎ, *el-İbsâr ve’l-mubsar*, nşr. Sabân Halîfât, *Resâilu Ebi’l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhu’l-Felsefiyye: Dirâse ve Nusûs*, Amman: Menşûatu’l-Câmi’ati’l-Ürdüniyye, 1988, s. 411-437.
- _____, *el-Emed ala’l-ebed*, nşr. E. K. Rowson, Beyrut: 1979.
- _____, *el-Fusûl fi’l-me’âlimi’l-ilâhiyye*, nşr. Sabân Halîfât, *Resâilu Ebi’l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhu’l-Felsefiyye: Dirâse ve Nusûs*, Amman: Menşûatu’l-Câmi’ati’l-Ürdüniyye, 1988, s. 363-379.
- _____, *et-Takrîr li evcûhi’t-takdîr*, nşr. Sabân Halîfât, *Resâilu Ebi’l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhu’l-Felsefiyye: Dirâse ve Nusûs* içinde, Menşûatu’l-Câmi’ati’l-Ürdüniyye, Amman 1988, s. 303-341.
- _____, *İnkâzu’l-beşer mine’l-cebr ve’l-kader*, nşr. ve trc. Kasım Turhan, *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2003, s. 9-38; Tr. trc. *Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2003, s. 189-217.

- ARİSTOTELES, *et-Tabîa*, trc. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1984.
- _____, *Eudemos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- _____, *Fizik*, trc. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- _____, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- _____, *Metaphysica, The Works of Aristotle*, C. VIII, Oxford: At The Clarendon Press, 1954.
- _____, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- _____, *Oluş ve Yokoluş Üzerine*, trc. Celal Gürbüz, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.
- _____, *Organon IV, İkinci Analitikler*, trc. H. Ragıp Atademir, İstanbul, 1996.
- _____, *Politika*, trc. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008.
- _____, *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- _____, *Topikler*, trc. Hamdi Ragıp Atademir, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1952.
- ARMSTRONG, A. H., *An Introduction to Ancient Philosophy*, Westminster-Maryland: The Newman Press, 1957.
- ARSLAN, Ahmet, "İdeal Devlet", *el-Medînetü'l-Fâzıla*, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- _____, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, C. I, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- ASHBY, Warren, "Teleology and Deontology in Ethics", *The Journal of Philosophy*, Vol. 47, No. 26 (Dec. 21, 1950), 765-773.
- ASLAN, Adnan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, İsam Yayınları, İstanbul 2006.
- ATAY, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- AYDIN, Hüseyin, "Farabî'nin Soyut Varlıklar Düzeni ve Teleolojisinin Tasviri", *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyum Bildirileri*, haz. Kenan Gürsoy-Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ülke Yayınları, 19-21 Kasım 1986, 121-123.
- AYDIN, Hüseyin, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

- AYDIN, İbrahim Hakkı, “Ebû Bekir Râzi’de Beş Ezeli İlke”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XV, Yıl 2001, 107-144.
- _____, *Farabî’de Metafizik Düşünce*, İstanbul: Bil Yayınları, 2000.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları, 2002.
- _____, *İslam Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.
- AYDIN, Mehmet, “Ahlak (Meseleler)”, *DİA*, İstanbul 1992, II, s. 10-14.
- AYDINLI, Osman, *İslâm Düşüncesinin Aklileşme Süreci Mutezile’nin Oluşumu ve Ebu’l-Huzeyl Allaf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- AYDINLI, Yaşar, *Farabî’de Tanrı-İnsan ilişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- BARNES, Jonathan, *Sokrat Öncesi Yunan Felsefesi*, trc. Hüsen Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi, 2004.
- BAYRAKDAR, Mehmet, “İbn Sînâ’da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak ‘Aşk’”, *AÜİF Dergisi*, XXVII, Ankara 1985, 299-306.
- _____, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- _____, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- BECKNER, Morton O., “Mechanism in Biology” md., *The Encyclopedia of Philosophy*, (nşr. P. Edwards), New York 1967, V, s. 250-252.
- _____, “Teleology” md., *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan Publishing, 1972, VIII, s. 88-91.
- BEDEVÎ, Abdurrahman, *Eflâtûn fi’l-İslâm*, Beyrut: Dâru’l-Endülüs, 1982.
- _____, *Eflûtîn ‘inde’l-Arab*, Kahire: Mektebetü’n-nehdâti’l-Arabiyye, 1955.
- _____, *el-Eflâtûniyyetü’l-muhdese ‘inde’l-Arab*, Kuveyt: Vekaletü’l-Matbuat, 1977.
- BEHE, Michael ve dğr., *Evrenin Bilinmeyen Tarihi Tasarım*, trc. Orhan Düz, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- BELO, Caterina, “İbn Sina on Chance in the Physics of as-Sifâ”, *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, nşr. Jon McGinnis, Brill-Leiden 2004, s. 25-42.
- _____, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Brill, Leiden 2007.
- BİRCAN, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2009.
- _____, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

- BLACK, Deborah L., “Psikoloji: Nefs ve Akıl”, *İslâm Felsefesine Giriş*, nşr. Peter Adamson-Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 339-357.
- BULUT, Halil İbrahim, “Mûcize” md., *DİA*, İstanbul 2005, XXX, s. 350-352.
- BUTTERWORTH, Charles E., “Ahlâk ve Siyaset Felsefesi”, *İslam Felsefesine Giriş*, nşr. Peter Adamson-Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 293-315.
- _____, “The Political Teaching of Avicenna”, *Topoi*, 19/2000, 35-44.
- CÂHİZ, *Kitâbü'd-Delâil ve'l-İ'tibâr ale'l-Halk ve't-Tedbîr*, Beyrut 1988.
- _____, *Kitâbü'l-Hayevân*, I-II, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut: 1388/1969.
- CAPELLE, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, C. II, trc. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- COPLESTON, Frederich, *Felsefe Tarihi, I, Önsokratikler ve Sokrates*, trc. Aziz Yardımlı, İstanbul: İDEA Yayınları, 1997.
- CORNFORD, F. Mc Donald, *From Religion to Philosophy*, New York: Harper Torchbooks, 1957.
- el-CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Ta'rîfât*, nşr. Abdurrahman Umeyra, Beyrut: 1987; Tr. trc. Arif Erkan, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- ÇANKI, M. Namık, *Büyük Felsefe Lugâtı*, C. II, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1955.
- _____, *Büyük Felsefe Lûgatı*, III, İstanbul: Nebioğlu Kağıtçılık ve Matbaacılık, 1958.
- ÇELEBİ, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- D'ANCONA, Cristina, “Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk”, *İslam Felsefesine Giriş* içinde, nşr. Peter Adamson-Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s. 11-33.
- DAİBER, Hans, “Siyaset Felsefesi”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, C. III, trc. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, 2007, s. 73-122.

- DAVIDSON, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1992.
- _____, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York-Oxford 1987.
- DAVIES, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- DE BOER, “Feyz” md., *İA*, İstanbul: MEB Yayınları, 1988, IV, s. 589-592.
- DELİUS, Harald, “Etik”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, trc. Doğan Özlem, İstanbul: İnkilap Yayınları, 1997, s. 333-359.
- DEVELLIOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitabevi, 2005.
- DIAMANDOPOULOS, P., “Chaos and Cosmos” md., *The Encyclopedia of Philosophy*, nşr. Paul Edwards, New York: Macmillan Publishing, 1967, II, s. 80-81.
- DURAK, Necdet, *Platon ve Farabî Felsefesinde Erdem Kavramı*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009.
- DURUSOY, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- _____, “İbn Sînâ (Felsefesi)” md., *DİA*, İstanbul 1999, XX, s. 322-331.
- EBÛ ZEYD, Munâ Ahmed Muhammed, *Mefhûmü'l-hayr ve's-şer fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye: Dirâse mukârene fî fikri İbn Sînâ*, Beyrut: el-Müessesetü'l-câmi'iyye li'd-dirâsât ve'n-neşr ve't-tevzî', 1991.
- el-EHVÂNÎ, Ahmed Fuad, “Kindî”, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşüncesi*, trc. Osman Bilen, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000, s. 7-21.
- ERDOĞAN, İsmail, “Aristoteles ve Farabî'nin Felsefesinde Rastlantı'nın Yeri”, *Felsefe Dünyası*, Ankara, 2005/2, Sayı 42, 65-85.
- ERHAT, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1978.
- ERTUĞRUL, İsmail Fennî, *Lugâtçe-i Felsefe*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341.
- EŞ'ÂRÎ, Ebu'l-Hasen, *Kitâbu Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritte, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963; Tr. trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.

- FAHRÎ, Macid, *İslam Ahlâk Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- FÂRÂBÎ, *ed-De'âvâ'l-Kalbiyye*, Haydarâbad: Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1349 (h.); Tr. trc., Hilmi Ziya Ülken-Kıvamettin Burslan, *Farabi içinde*, Ankara Kütüphanesi Türk-İslâm Filozofları III, Kanaat Kitabevi, ts., s. 114-127.
- _____, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, hazırlayan, Fahrettin Olguner, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- _____, *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlîs*, nşr. Friedrich Dieterici, *es-Semeratü'l-Merdiyye*, Leiden-E.J.Brill 1980, s. 1-33; Tr. trc. Mahmut Kaya, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 151-181.
- _____, *en-Nüket, fî mâ Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu min Ahkâmi'n-Nücûm*, nşr. Ahmed Naci Cemali, *el-Mecmû'*, y.y.: Matbaatü'l-Adeni, 1907, s. 76-89.
- _____, *et-Ta'likât*, Haydarâbad: Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1349 (h).
- _____, *fî Maâni'l-Akl*, nşr., Friedrich Dieterici, *es-Semeratü'l-Merdiyye*, Leiden-E.J. Brill: 1980, s. 39-48; Tr. trc. Mahmut Kaya, *Aklın Anlamları, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s. 127-137.
- _____, *fî'r-Reddi alâ Yahya en-Nahvi fî'r-reddi alâ Aristoteles*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *er-Resâilu'l-felsefiyye li'l Kindi ve'l-Farabî ve İbn Bacce ve İbn Adî*, Beyrut: Daru'l-Endülüs, 1988, s. 108-115.
- _____, *Fusûsu'l-Hikem*, nşr. Friedrich Dieterici, *es-Semeratü'l-Merdiyye*, Leiden-E.J. Brill, 1890, s. 66-73.
- _____, *İhsâ'ül-ulûm*, nşr. Osman Muhammed Emin, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1931.
- _____, *Kitâbu Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albir Nasri Nadir, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986; Tr. trc. Ahmet Arslan, *İdeal Devlet*, Ankara: Vadi Yayınları, 1990.
- _____, *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, Haydarabad: Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1346 (h); Tr. trc. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.

- _____, *li'l-Fârâbî fî'r-Red a'la Calinûs fî mâ Nâkid fîhi Aristûtâlîs li A'zâi'l-İnsân*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Resâil Felsefiyye*, Beyrut: Dârü'l-Maârif, 1983, s. 38-107.
- _____, *Risâle fî İsbâti'l-müfâarakât*, Haydarabad: Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1345 (h).
- _____, *Risâle fîmâ Yenbeğî en yukaddeme kable teallûmi'l-Felsefe*, nşr. Friedrich Dieterici, *es-Semeretü'l-Merdiyye* Leiden-E.J. Brill: 1890, s. 49-55.
- _____, *Risâletü't-Tenbîh alâ sebîli's-saade*, thk. Sahban Halîfât, Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1987.
- _____, *Uyûnu'l-Mesâil*, nşr. Friedrich Dieterici, *es-Semeratü'l-Merdiyye*, Leiden-E.J.Brill 1980 s. 56-65; Tr. trc., Mahmut Kaya, "Felsefenin Temel Meseleleri", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, 117-126.
- FRANK, Richard M., *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâlî-Avicenna*, Heidelberg: Winter, 1992.
- FULTON, William, "Teleology" md., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, nşr. James Hasting, New York: Charles Scribner's Son, 1980, XII, s. 215-232.
- GALSTON, Miriam, "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy", *The Review of Politics*, XL/4 (October 1979), 561-577.
- GALEN, *On the Usefulness of the Parts of the Body*, İng. trc. Margaret Tallmadge May, New York: Cornell University Press, 1968.
- GARCIA, Laura L., "Teleological and Design Arguments", *A Companion to Philosophy of Religion*, nşr. Philip L. Quinn-Charles Taliaferro, Malden: Blackwell Publishing, 2005, s. 338-344.
- GAZZÂLÎ, *el-Hikme fî mahlûkâtî'llâhi azze ve celle*, nşr. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiye, 1987.
- _____, *İhyâu ulûmi'd-din*, C. I-V, nşr. Ebü'l-Fazl Ziyaüddin Abdurrahim b. Hüseyin İraki, 4. bs. Beyrut: Dârü'l-Hayr, 1997.
- _____, *Tehâfüt'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- GEACH, Peter, "The Meaning of God", *Religion and Philosophy*, nşr. Martin Warner, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 85-90.

- GİHAMY, Gerard, *Mevsûatu Müstalahâtî 'bn Sînâ*, Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 2004.
- GOICHON, A. M., , *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, trc. İsmail Yakıt, İstanbul: Doğu Yayınları, 1986.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, 12. bs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- GÖRGÜN, Tahsin, “Osmanlı’da Nizâm-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, C. XIII, S. II, Yıl 2000, 180-188.
- GUTAS, Dimitri, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, Leiden 1988.
- _____, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Dönem Abbasi Toplumu*, trc. Lütfü Şimşek, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy, The Presocratic Tradition From Parmenides to Demokritus*, C. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- _____, *A History of Grek Philosophy, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, C. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- GÜÇLÜ, A. Bâki ve dğr., *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- HAKLI, Şaban, “İbn Sînâ Felsefesinde ‘Fâil Neden’in (Etkin Neden), Nedensellik Sorunu Açısından İncelenmesi”, *Marife*, I, 2004, 121-137.
- HALÎFÂT, Sabah, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhu'l-Felsefiyye: Dirâse ve Nusûs*, Amman: Menşûatu'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, 1988.
- HALPER, Edward C., “Telos” md., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, nşr. Robert Audi, New York: Cambridge University Press, 1995, s. 792.
- HARAL, Günay, *İslâm ve Hristiyan İlâhiyatında Gaye ve Nizam Deliline Metodik bir Yaklaşım*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2005.
- HESIODOS, *Works and Days-Theogony*, trc. Stanley Lombardo, İndianapolis: Hackett Publishing, 1993.
- HICK, John, *Arguments for the Existence of God*, London: Macmillan, 1992.
- _____, *Evil and the God of Love*, London: Macmillan, 1993.
- HUBY, Pamela M., “Epicureanism And Free Will”, *The Dictionary Of The History Of Ideas, Studies Of Selected Pivotal Ideas*, nşr. Philip P. Wiener, New York, 1973-74, s. 134-138.

- HULL, David L., "Teleology" md., *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, nşr. Robert Audi, Cambridge Universty Press, New York 1995, s. 791.
- HUNEYN B. İSHAK, *Risâle Huneyn b. İshâk ilâ Ali bin Yahya fî zikri mâ türçime min kütübi Câlînûs bi'ilmihî ve ba'zı mâ lem yütercem*, nşr. Fuat Sezgin, *İslâmic Medicine, (Galen in the Arabic Tradition)*, Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1996, XVIII, s. 205-258.
- _____, *Risâletü Huneyn b. İshak ilâ Ali b. Yahya fî zikri mâ türçime min kütübi Câlînûs bi-'ilmihî ve ba'zi mâ lem yütercem*, nşr. Abdurrahman Bedevi, *Dirâsât ve nusûs fî'l-felsefe ve'l-ulûm 'inde'l-Arab*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1981, s. 147-179.
- el-İRÂKÎ, Muhammed Âtîf, *el-Felsefetü't-tabî'iyye 'inde İbn Sînâ*, Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1979.
- _____, *Tecdîd fî'l-mezâhibi'l-felsefiyye ve'l-keîlâmiyye*, Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1983.
- İBN EBÎ USEYBÎ'A, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*, nşr. Nizar Rıza, Beyrut: ts.
- İBN HALDÛN, *Mukaddime*, C. I, hazırlayan, Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- İBN MANZÛR, *Lisanü'l-Arab*, I-III, Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İBN MİSKEVEYH, *Tehzîbu'l-ahlâk*, Beyrut 1966.
- İBN RÛŞD, *Tefsîru Mâ ba'de't-Tabîa*, C. III, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: 1990.
- İBN SÎNÂ, *Dânişnâme-i 'Alâî, İlâhiyat, The Metaphysica of Avicenna*, İng. trc. Parviz Morewedge, New York: Columbia University, 1973.
- _____, *ed-Du'â ve'z-ziyâre*, nşr. Hasen 'Asî, *et-Tefsîrû'l-Kurânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye, 1983, s. 281-288.
- _____, *el-A'lâ*, nşr. Hasan Âsî, *et-Tefrîru'l-Kur'ânî ve'l-lugati's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye, 1983, s. 94-103; Tr. trc. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: 1995, s. 243-248; Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği*, (Ekler bölümü), Ankara: Araştırma Yayınları, 2003, s. 236-243.
- _____, *el-Adhaviyye fî'l-meâd*, nşr. Hasan Âsî, Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye, 1987.

- _____, *el-Felâk*, nşr. Hasan Âsî, *et-Tefsîru 'l-Kur'ânî ve 'l-lugatu 's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye, 1983, s. 114-120.
- _____, *el-Kânûn fî 't-tıb*, C. I, nşr. İdvâr el-Kaş, Beyrut: Müessetü İzzeddin, 1993.
- _____, *el-Kânûn fî 't-tıb*, trc. Esin Kahya, Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1995.
- _____, *el-Kerâmât ve 'l-mu'cizât ve 'l-eâcib*, nşr. Hasen Asî, *et-Tefsîrü 'l-Kur'ânî ve 'l-lügatü 's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye, 1983, s. 225-240.
- _____, *el-Mebde' ve 'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nûmânî, Tahran: İntişârât-ı Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî-Dânişgâh-ı MacGill/Şube-i Tahran, 1363.
- _____, *en-Necât, İlâhiyât*, I-II, nşr. Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992.
- _____, *en-Necât*, nşr. Muhyiddin Sabri, Kahire: Matbaatü's-Saade, 1983.
- _____, *er-Risâletü 'n-neyruziyye*, nşr. Emin Hindiye, *Tis'u Resail*, Mısır: Matbaatü Hindiye, 1908, s. 135-141.
- _____, *er-Risâletü 'l-Arşîyye*, nşr., İbrahim Hilâl, Kahire: Câmiatü'l-Ezher, 1980; Tr. trc. Enver Uysal, "Arş Risalesi –Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. IX, Cilt IX, Yıl 2000, s. 641-655; Mahmut Kaya, "Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 3. Basım, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 307-323.
- _____, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, I, nşr. G. Anawati-Sa'îd Zâyd, Kahire: 1960.
- _____, *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*, II, nşr. G. Anawati-Sa'îd Zâyd, Kahire: 1960.
- _____, *eş-Şifâ: es-Semâ'u 't-tabî'i*, I, nşr. Cafer Âli Yasîn, Beyrut: Dârü'l-Menahil, 1996.
- _____, *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyât, (II): es-Semâ ve 'l-âlem*, nşr. Mahmud Kasım, Kahire: 1970.
- _____, *eş-Şifâ: et-Tabî'îyyat, el-Hayevân*, nşr. Abdülhalim Muntasır-S. Zâyed-A. İsmail, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1970.
- _____, *et-Ta'likât 'alâ havâşî Kitâbi'n-nefs li-Aristû*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristû 'inde'l-'Arab*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1947, s. 75-116.
- _____, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: 1973.

- _____, *fî İbtâli ahkâmi'n-nücûm*, nşr. Yahya Michot, *Avicenne Refutation de l'astrologie*, Beyrut: 2006, s. 1-44.
- _____, *fî İlmi'l-ahlâk*, nşr. Emin Hindiyye, *Tis'u Resâil*, Mısır: Matbaatü Hindiye, 1908, s. 152-156.
- _____, *fî İsbâti nübüvvât ve te'vîli rumûzihim ve emsâlihim*, nşr. Emin Hindiyye, *Tis'u Resâil*, Mısır: Matbaatü Hindiye, 1908, s. 120-132.
- _____, *fî'l-Ahd*, nşr. Emin Hindiyye, *Tis'u Resâil*, Mısır: Matbaatü Hindiye, 1908, s. 142-151.
- _____, *fî'l-Kuva'l-insâniyye ve idrâkâtihâ* nşr. Emin Hindiye, *Tis'u Resâil*, Mısır: Matbaatü Hindiye, 1908, s. 60-70.
- _____, *fî's-Siyaseti'l-Menziliyye*, nşr. Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebü't-terbevi 'inde İbn Sînâ min hilâli felsefetihi'l-'ameliyye*, Beyrut: Şeriketü'l-Alemiyye li'l-Kitâb, 1988, s. 232-260.
- _____, *Fizik*, I, nşr. ve trc. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- _____, *İkinci Analitikler, Burhan*, nşr. ve trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- _____, *İsbâtü'n-nübüvvât*, nşr. Michael Marmura, Beyrut: Dâru'n-Nehar li'n-Neşr, 1991.
- _____, *İşaretler ve Tembihler*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____, *Kitâbu's-Siyase*, nşr. Luvis Şeyho, *Makâlât Felsefiye li-meşahiri'l-müslimin ve'n-nasara*, Kahire: 1900, 1-17.
- _____, *Kitâbu'ş-şifâ, et-Tabi'iyât: en-Nefs*, nşr. F. Rahman, Oxford 1959.
- _____, *Kitâbü'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Abduh, Kahire: Mektebetü'l-Kahire el-hadîse, 1974.
- _____, *Kitâbü'n-Necat*, nşr., Mâcid Fahrî, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1405/1985.
- _____, *Mantiğa Giriş, Medhal*, nşr. ve trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- _____, *Mebhas ani'l-kuva'n-nefsâniyye*, nşr. A. F. el-Ehvânî, *Ahvâlü'n-nefs*, Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1952, s. 147-178.

- _____, *Mesâil an ahvâli'r-rûh*, nşr. Hilmi Ziya Ülken, *Resâilu İbn Sînâ*, C. II, Ankara: T.T.K. Basımevi, 1953, s. 68-70.
- _____, *Metafizik*, C. I, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- _____, *Metafizik*, C. II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- _____, *Oluş ve Bozuluş*, nşr. ve trc. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- _____, *On Sorunun Karşılıkları*, nşr. ve Tr. trc. Mübahat Türker Küyel, *Beyrûniye Armağan*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1974, s. 95-112.
- _____, *Risâle fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Aklîyye*, nşr. Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebü't-terbevi 'inde İbn Sînâ min hilâli felsefetihi'l-'ameliyye*, Beyrut: Şeriketü'l-Alemiyye li'l-Kitâb, 1988, s. 261-272.
- _____, *Risâle fî Ecrâmi'l-u'lviyye*, nşr. Emin Hindiyye, *Tis'u Resâil*, Mısır: Matbaatü Hindiye, 1908, s. 39-70.
- _____, *Risâle fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *Ahvâlü'n-nefs*, Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1952, s. 181-192.
- _____, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, nşr. ve trc. Ahmet Ateş, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953; Tr. trc. *Aşk Risalesi*, İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2002.
- _____, *Risâle fî menâfi'i'l-a'zâ*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4894, vr. 369^b-371^b.
- _____, *Risâle fî menâfi'i'l-a'zâ*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4851, vr. 60^b-67^a.
- _____, *Risâle fî menâfi'i'l-a'zâ*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1452, vr. 167^a-172^b.
- _____, *Risâle fî Sırri'l-Kader*, nşr. Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lügatü's-Sûfiyye fî Felsefeti' İbn Sînâ*, Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye, 1983, s. 302-305; Tr. trc. Ömer Mahir Alper, "Kaderin Sırrına Dâir Risâle", *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı VII, Yıl 2003, s. 173-178.
- _____, *Risâle fî Tefsîri sûreti'l-İhlâs*, nşr. Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'an ve'l-lugati's-sufiyye fî felsefeti İbn Sînâ içinde*, Beyrut: Müessesetü'l-Câmiyye, 1983, s. 106-113.

- _____, *Risâle fi'l-Hudûd*, nşr. Emin Hindiyîye, *Tis'u Resâil*, Mısır: Matbaatü Hindiye, 1908, s. 72-106.
- _____, *Risâle fi'l-Kelâm 'alâ'n-nefsi'n-nâtika*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *Ahvâlü'n-nefs*, Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, 1952/1371, s. 193-199.
- _____, *Risâle fi's-Sa'ade, Mecmû'atü'r-Resâil*, Haydarabat: Meclisü Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1353, s. 1-21.
- _____, *Risâletü Sırrı'l-Kader*, nşr. Muhyiddîn Sabrî el-Kürdî, *Mecmû'atü'r-Resâil*, 1328, s. 245-249.
- _____, *Risâletü'l-Birr ve'l-ism*, nşr. Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebü't-terbevi 'inde İbn Sînâ min hilâli felsefetihi'l-'ameliyye*, Beyrut: Şeriketü'l-Alemiyîye li'l-Kitâb, 1988, s. 353-368.
- _____, *Risâletü'l-Fi'il ve'l-İnfial, Mecmu' Resâili's-Şeyh er-Reis*, nşr. Zeynü'l-Abidin el-Mûsevî, Haydarâbad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1354 (h.)s. 1-11; Tr. trc., Hüseyin Aydın-Enver Uysal-Hidayet Peker, "Etki ve Edilginin Kısımları", *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı IX, Cilt IX, Yıl 2000, 623-629.
- _____, *Şerhu Harfî'l-Lâm*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristû inde'l-Arab*, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1947, s. 22-33.
- _____, *Şerhu Kitâbi Esûlûcyâ el-mensûb ilâ Aristû*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristû 'inde'l-Arab*, Kahire: Mektebetü'n-nehbdati'l-Mısriyye, 1947, s. 35-73.
- _____, *Uyûnu'l-Hikme*, nşr., Abdurrahman Bedevî, Lübnan: 1980; Tr. trc. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaçoğlu, *İbn Sînâ Risâleler*, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 65-120.
- İBNÜ'N-NEDÎM, *el-Fihrist*, Kahire: Matbaatü'l-İstikame,ts.
- İHVÂN-I SAFÂ, *er-Risâletü'l-câmi'a*, nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut: Daru'l-Sâdır, 1984.
- _____, *Resâil*, I-IV, nşr. Ârif Tâmer, Beyrut 1995.
- İLHAN, Avni, "Aslah", *DİA*, İstanbul 1991, III, s. 495-496.
- el-İSFAHÂNÎ, Râgıb, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, Kahire: Mektebetü'l-Enclo'l-Mısriyye, 1970.
- JOHNSON, Monte Ransome, *Aristotle on Teleology*, Oxford: Clarendon Press, 2005.
- KARAGÖZOĞLU, Hümeýra, "Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te 'Adalet' Kavramının Siyasî Yansımaları", *Divan*, XIV, S. 28, Yıl 2009/2, 93-118.

- KARAMAN, Hüseyin, “Bir Biyografi Denemesi: Ebû Bekir er-Râzî”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III, Sayı VI, Yıl 2004/2, 101-128.
- _____, “Ebû Bekir er-Râzî’ye Göre Yaratma”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 23, Yıl 2005, 111-127.
- KARLIĞA, H. Bekir, “Hekimbaşı Mustafa Behçet Efendi ve İbn Sînâ’nın Yeni Bir Ahlâk Risalesi”, *Tıp Tarihi Araştırmaları*, VI, İstanbul 1996, 121-142.
- KATİPOĞLU, Hasan-KUTLUER, İlhan, “Huneyn b. İshâk”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, s. 377-380.
- KAYA, M. Cüneyt, “‘Peygamber’in Yasa Koyuculuğu’: İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Divan*, C. XIV, Sayı 27, Yıl 2009/2, 57-91.
- _____, *İbn Sînâ Felsefesinde Âlemin Mükemmelliği Düşüncesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.
- _____, *İslâm Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2008.
- KAYA, Mahmut, “Âmirî, Ebü’l-Hasan” md., *DİA*, İstanbul 1991, III, s. 68-72.
- _____, “Farabî” md., *DİA*, İstanbul 1995, XII, s. 145-162.
- _____, “İbn Sînâ Felsefesinde Mutluluk Kavramı”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1984, s. 495-500.
- _____, “Kindî ve Felsefesi”, *Felsefî Risâleler* (trc. Mahmut Kaya) içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s. 3-115.
- _____, “Râzî, Ebû Bekir” md., *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, s. 479-485.
- _____, “Sudûr” md., *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, s. 467-468.
- _____, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- İbnü’l-KİFTÎ, *İhbâru’l-ulemâ bi ahhârî’l-hukemâ*, C. II, nşr. Abdülmecid Dişab, Kuveyt: Mektebetu İbn Kuteybe, ts.
- KİNDÎ, *Kitâb fî’l-Felsefeti’l-ûlâ*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Reâilü’l-Kindî el-felsefiyye*, Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999, s. 97-162; Tr. trc. Mahmut Kaya, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s. 139-183.

- _____, *Kitâb fî'l-ibâne ani'l-illeti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Reâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999, s. 214-237; Tr. trc. Mahmut Kaya, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s. 213-227.
- _____, *Risâle fî Hudûdi'l-eşya ve rusûmihâ*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Reâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999, s. 165-180; Tr. trc. Mahmut Kaya, “Tarifler Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s. 185-195.
- _____, *Risâle fî'l-Fâ'ili'l-hakki'l-evveli't-tâm ve'l-fâi'li'n-nâkıs ellezî hüve bi'l-mecâz*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Reâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999, s. 182-184; Tr. trc. Mahmut Kaya, “Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s. 197-198.
- _____, *Risâle fî'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ*, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Reâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999, s. 244-261; Tr. trc. Mahmut Kaya, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s. 229-238.
- KIRK, G. S.,-SCHOFIELD, J.E. Raven-M., *The Presocratic Philosophers A Critical History With A Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- KOÇAR, Musa, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.
- KORSGAARD, Christine M., “Teleological Ethics” md., *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York 1998, IX, s. 294-295.
- KÖROĞLU, Burhan, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: 2000.
- KRANZ, Walther, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, trc. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.
- KURTOĞLU, Zerrin, *Plotinos'un Aşk Kuramı*, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992.
- KUTLUER, İlhan, “Câlînûs” md., *DİA*, İstanbul 1993, VII, s. 32-34.

- _____, “Determinizm” md., *DİA*, İstanbul 1994, IX, s. 215-220.
- _____, “Farabî’den Taşköprizâde’ye: Uygarlık, Din ve Bilim”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı IV, Yıl II, 2000, s. 13-30.
- _____, “Gâiyyet” md., *DİA*, İstanbul 1996, XIII, s. 292-295.
- _____, “Makâmâtü’l-Ârifin: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008, I, s. 31-53.
- _____, “Nizam” md., *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, s. 173-175.
- _____, *Akıl ve İtikaâd*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- _____, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- _____, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989.
- _____, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- LAERTIOS, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, trc. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- LALANDE, A., *Mevsuatu Lalande el-Felsefiyye*, C. I-III, ta’rib Halil Ahmed Halil, Beyrut: Menşuratu Uveydat, 1996.
- LANG, Helen S.,-MACRO, A.D., “Giriş”, *On the eternity of the word*, Berkeley-Los Angels-London: Universty of Californiya Press, 2001, s. 1-35.
- LEAMAN, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, trc. Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- LETTINCK, P., *Aristotle’s Physics and Its Reception in the Arabic World*, E. J. Brill: 1994.
- MACİT, Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul: Birleşik Yayınları, 2000.
- MACİT, Muhittin, *İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2002.
- _____, *İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- MARMURA, Michael E., “ The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna”, *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, New York 1984, s. 172-187.

- _____, “Avicenna on Causal Priority”, *Islamic Philosophy and Mysticism*, nşr. P. Morewedge, New York 1981, s. 65-83.
- _____, “Avicenna’s Psychological Proof of Prophecy”, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 22, No 1, (Jan., 1963), 49-56.
- MÂTÜRÎDÎ, *Kitâbü’t-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İsam Yayınları, 2003; Tr. trc. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, Ankara: İsam Yayınları, 2002.
- MCKIRAHAN, Richard D., *Philosophy Before Socrates*, İndianapolish/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1994.
- MEDKÛR, İbrahim, “Şifâ’nın Metafizik (Fizikten Sonrası)ine Giriş”, trc. Mübahat Türkel Küyel, İbn Sînâ, *Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, derleyen: Aydın Sayılı, Ankara 1984, s. 405-431.
- _____, *el-Mu’cemu’l-Felsefî*, Kahire 1983.
- MERLAN, Philip, “Plotinus” md., *The Encyclopedia of Philosophy*, nşr. Paul Edwards, Vol. VI, s. 351-359.
- MOHAGHEGH, Mehdi, “Ebû Bekir er-Râzî’nin Kitâbu’l-İlmi’l-İlâhi Adlı Eseri ve Beş Ezeli İlke Anlayışı”, trc. Hüseyin Karaman, *Tabula Rasa*, Sayı VII, Yıl III, Ocak-Nisan 2003, 267-274.
- MORRIS, James W., “The Philosopher-Prophet in Avicenna’s Political Philosophy”, *The Political Aspect of Islamic Philosophy*, nşr. Charles E. Butterworth, Cambridge 1992, 152-198; Tr. trc. Selahattin Ayaz, “İbn Sînâ Felsefesinin İslâm’daki Yeri Yasa Yapıcılığın Kaynakları”, *İslâm Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999, 133-169.
- MURÂD, Alî Abbâs, *Devletü’ş-şerîa kıraatu fî cedeliyyeti’d-dîn ve’s-siyase inde İbn Sînâ*, Beyrut: Dâru’t-Talia, 1999.
- MÛSÂ, Muhammed Yûsuf, *en-Nâhiyyeti’l-ictimâiyye ve’s-siyâsiyye fî felsefeti’ İbn Sînâ*, Kahire: 1952.
- MÜRŞÂN, Sâlim, *el-Cânibü’l-İlâhî ‘inde İbn Sînâ*, Beyrut: Dâru’l-Kuteybe, 1992.
- NASR, Seyyit Hüseyin, *İslâm Kozmolojilerine Giriş*, trc. Nazife Şişman, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- en-NEŞŞAR, Ali Sami, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C. II, trc. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

- OLGUNER, Fahrettin, “Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun Kanunları”, *Eflâtun Kanunlarının Özeti (Telhisü Nevâmîs-i Eflâtun)* içinde, hazırlayan, Fahrettin Olguner, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, s. 5-19.
- _____, “Eflatun” md., *DİA*, İstanbul 1994, X, s. 469-476.
- _____, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflatun’un Timaios*, Konya: S. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1990.
- OLIVER, Alexander D., “Function” md., *The Companion to Philosophy*, (nşr. Ted Honderich), Oxford University Press, Oxford 1995, s. 301.
- OLSON, Robert G., “Teleologicak Ethics” md., *The Encyclopedia of Philosophy*, nşr. Paul Edwards, New York 1972, VII, s. 88.
- ORMSBY, Eric Lee, *İslâm Düşüncesinde ‘İlahi Adalet’ Sorunu (Teodise)*, trc. Metin Özdemir, Ankara: Kitabiyat, 2001.
- ÖZERVERLI, M. Said, “Hikmet (Kelâm)” md., *DİA*, İstanbul 1998, XVII, s. 503-514.
- _____, “İsbât-ı Vâcib” md., *DİA*, İstanbul 2000, XXII, s. 495-497.
- PALEY, William, “Naturel Theology”, nşr. John Hick, *The Existence of God*, New York: 1973, s. 99-103.
- PEKER, Hidayet, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- PETERS, Francis E., “Yunan ve Süryânî Arkaplan”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, nşr. Seyyit Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, trc. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, 2007, s. 63-76.
- _____, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, trc. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- PETERSON, Michael ve dğr., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, trc. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- PHILOPONUS, *On Aristotle Physics 5-8 From the Arabic Summary*, İng. trc., by Paul Lettinck-J.O. Urmson, Ithaca New York: Cornell University Press, 1994.
- _____, *On Aristotle’s Physics 2*, İng. trc. by A.R. Lacey, Ithaca New York: Cornell University Press, 1993.
- _____, *On Aristotle’s Physics 3*, İng. trc. by A. J. Edwards, Ithaca New York: Cornell University Press, 1994.
- PLATON, *Birinci Alkibiades*, trc. İrfan Şahinbaş, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1997.

- _____, *Devlet*, trc. Sabahttin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.
- _____, *Fedon*, trc. Aziz Yardımlı-Deniz Canefe, İstanbul: İdea Yayınları 1997.
- _____, *Gorgias*, trc. Reyan Erben, İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- _____, *Phaidros*, trc. Hamdi Akverdi, İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- _____, *Protagoras*, , trc. N. Şazi Kösemihal, İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- _____, *Timaeus and Critias*, İng. trc. Desmond Lee, London 1977.
- _____, *Timaios*, trc. Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.
- _____, *Yasalar*, trc. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- PLOTİNUS, Dokuzluklar I, trc. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Aktüel, 2006.
- _____, *The Enneads*, trc. Stephen Mac Kenna, Penguin Boks, London: 1991.
- PROCLUS, *Hucecu Broklus fî Kıdemi'l-Âlem*, nşr., Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtuniyyetu'l-Muhdese inde'l-Arab*, Kahire: Vekâletu'l-Makbuât, 1977, s. 34-42; Tr. trc. Cemalettin Erdemci, "Proclus'un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, C. V, Sayı IX, s. 153-170.
- _____, *Kitâbu'l-Îzâh fî'l-hayri'l-mahz*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtuniyyetu'l-Muhdese inde'l-Arab*, Kahire: Vekâletu'l-Makbuât, 1977, s. 1-33.
- RAHMAN, Fazlur, *Prophecy in Islam*, London: 1958.
- er-RÂZÎ, Ebû Bekr Zekerıyyâ, *Resâilu Felsefiye*, nşr. Paul Kraus, Kahire: Câmıatu Fuad el-Evvel, 1939.
- er-RÂZÎ, Fahreddin, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, I, nşr. Muhammed el-Muktası Bağdadi, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990.
- _____, *Lübâbü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Ahmed Hicazi Sakka, Kahire: Mektebetü'l-Küllıyyati'l-Ezher, 1986.
- REESE, William L., *Dictionary of Philosophy and Religion Eastern and Western Thought*, New Jersey: Humanities Press, 1980.
- ROSENTHAL, Erwin I. J., "İbn Sînâ: The Synthesis", *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: 1958, 143-157; Tr. trc. Ali Çaksu,

- “İbn Sînâ: Sentez”, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 209-229.
- ROSS, David, *Aristoteles*, trc. Ahmet Arslan ve diğerleri, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.
- SARIOĞLU, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- SAYILI, Aydın, “İbn Sînâ’da Astronomi ve Astroloji”, *İbn Sînâ’nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, derleyen Aydın Sayılı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984, 161-201.
- SHARPLES, R. W., “Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems”, *The Classical Quarterly*, Vol. XXXII, No. I, 1982, 198-211.
- SIMPLICIUS, *On Aristotle’s on the Soul*, 1.1-2.4, İng. trc. J. O. Urson, New York: Cornell University Press, 1995.
- SORABJI, Richard, “Aristotle Commentators”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York: 1998, I, s. 435-437.
- SÖZEN, Kemal, “Behmenyâr’a Göre Zorunlu Varlık”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. XII, Yıl 2004/1, 1-26.
- _____, “Gazzalî’nin Sudûr Teorisini Eleştirisi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. XIII, Sayı, 3-4, 2000, 400-409.
- _____, *Levkerî’de Tanrı Tasavvuru*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2007.
- SWINBURNE, Richard, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, 1985.
- ŞEHRİSTÂNÎ, *el-Milel ve’n-Nihal*, C. I-III, tahkik Abdülazîz Muhammed Vekil, Kahire 1968; Türkçe trc. Mustafa Öz, *el-Milel ve’n-nihal: dinler, mezhepler ve felsefî sistemler tarihi*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- ŞULUL, Cevher, *Kindî Metafiziği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- TAYLAN, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.
- _____, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- TAYLOR, Richard C., “A Critical Analysis of the Structure of the Kalâm fî mahd al-khair (Liber de Causis)”, nşr. Perviz Morewedge, *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany: State Univesity of New York, 1992, s. 11-31.
- THEMISTIUS, *Min Şerhi Themistius li-harfi’l-lâm*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristû inde’l-Arab*, Kahire: 1947, s. 12-21.

- _____, *On Aristotle's Physica 4*, İng. trc. Robert B. Told, Ithaca New York: Cornell University Press, 2003.
- TOKSÖZ, Hatice, "Sabit b. Kurra el-Harranî'nin Felekler Nazariyes", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, 28-30 Nisan 2006, C. I, Konya: Şelale Matbaası, 2006, 387-394.
- _____, *İbn Sînâ'ya Göre Tanrı'nın Bilgisi Meselesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi), SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2004.
- TOKTAŞ, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- TOPALOĞLU, Aydın, "Tanrısal İnâyetin Felsefî Anlamı ve Tarihsel Arka Planı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 27, Yıl 2004/2, 105-119.
- TURHAN, Kasım, "İnâyet" md, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, s. 265-266.
- _____, *Din-Felsefe Uzlaştıracısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1992.
- TÜRKER, Ömer, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. XVII, 2007, 1-24.
- USLU, Serdar, "Homeros ve Hesiodos'un 'Düzen' Anlayışı ve İnsanın Evren Düzenindeki Yeri", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı XV, Mart 2009, 37-51.
- UYSAI, Enver, "İhvân-ı Safâ" md., *DİA*, İstanbul 2000, XXII, s. 1-6.
- _____, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1957.
- VLASTOS, Gregory, *Plato's Universe*, Seattle: University of Washington Press, 1975.
- WALZER, R., "Buruklus" md., *The Encyclopedia of Islam*, I, Leiden, E. J. Brill: 1960, s. 1339-1341.
- WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- WISNOVSKY, Robert, "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology", *Quaestio*, V. II, Yıl 2002, 97-123.
- _____, "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (Shay'iyya)", *Arabic Sciences and Philosophy*, 10/2, Eylül 2000, 181-221; Tr. trc. Arzu Meral, "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004/1), 85-118.

- _____, *Avicenna on Final Causality*, Princeton University 1994.
- _____, *Avicenna's Metaphysics in Context*, New York: Cornell University Press, 2003.
- WOLFSON, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, trc. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- WOODFIELD, Andrew, "Teleology" md., *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York: Routledge, 1998, IX, s. 295-297.
- YALTKAYA, Şerafeddin, "Giriş", *İbn Sînâ-İbn Tufeyl, Hay Bin Yakzan*, trc. M. Şerafeddin Yaltkaya-Babanzade Reşid, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- YARAN, Cafer S., *Islamic Thought on the Existence of God*, Washington: 2003.
- _____, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- YENEN, Halide, "İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi ve Risâle fî Aksâm el-Hikme", *Kutadgubilig*, Sayı XIV, (Ekim 2008), 61-95.
- YURDAGÜR, Metin, "Ebü'l-Hüzeyl Allaf", *DİA*, İstanbul 1994, X, s. 330-332.
- ZELLER, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, trc. Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.